Antoaneta Olteanu

✦

Şcoala de solomonie

Divinaţie şi vrăjitorie în context comparat

Redactor: Eugenia Petre

© Editura PAIDEIA, 1999
Str. Bucur nr. 18, sector 4,
75104 Bucureşti, România
tel.: (00401) 330.80.06 / 330.16.78
fax: (00401) 330.16.77

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale
OLTEANU, ANTOANETA
Şcoala de solomonie : divinaţie şi vrăjitorie în context comparat / Antoaneta Olteanu. - Bucureşti : Paideia, 1999
616 p. ; 20 cm.
Bibliogr.
ISBN 973-9368-58-1

Antoaneta Olteanu

Şcoala de solomonie

Divinaţie şi vrăjitorie în context comparat

PAIDEIA

Bunicii mele

Preminte Solomon multe a făcut. El avea o buruiană care dacă ar fi băut cineva se făcea din bătrân tânăr şi mai mult nu mai îmbătrânea, şi multe altele; aceea ce-a arătat el l-a învăţat pe prietenul său, care se află înscris pe icoană la spiţerie, nu e nici a zecea parte din câte ştia el; şi le-ar fi spus pe toate, dar dacă a văzut că fac oamenii aşa cu el, de ciudă a luat lădiţa cu plantele şi leacurile cele minunate şi le-a aruncat pe apă.

Iată de ce m-am consacrat magiei,
Ca spiritul prin gură şi putere
Să-mi reveleze o parte din mistere!
Ca asudând amar să nu mai fiu
Silit a spune ce nici eu nu ştiu;
Ca astfel să descopăr cu temei
Ce ţine lumea strânsă-n sinea ei,
Să-i văd seminţele, puteri preasfinte,
Să nu mai scurm zadarnice cuvinte.

Goethe, *Faust*, 10

Omul care ştie toate, i se zice că are spiriduş: parcă-i spune spiriduşul la ureche, aşa le spune de bine!

Cuvânt înainte

Necuratul nu se arată decât celor care ştiu de dânsul
Niculiţă-Voronca, 491

De ce o lucrare de demonologie consacrată vrăjitoriei? Cred că la această întrebare este uşor de găsit un răspuns, chiar şi în vremurile noastre. De la prezenţa din ce în ce mai familiară a anunţurilor publicate în cotidiene centrale de către „vrăjitoare“ specializate în probleme spinoase ale omului contemporan, fie ele ghicitoare, descântătoare sau fermecătoare, pe care suntem tentaţi să le consultăm – deşi ne asigurăm noi înşine că nu credem în presupusele puteri supraumane cu care se împăunează – pentru a căpăta, totuşi, răspunsul dorit (de fapt aşteptat şi confirmat de multe alte informaţii), până la sondarea ştiinţifică, la fel de obstinantă, mai ales a viitorului, prin intermediul divinaţiei „clasice“ (astrologie, cartomanţie, tarot, chiromanţie ş.a.), sau până la aplicarea magiei simpatetice în aceleaşi scopuri oraculare (să nu uităm nici de aprinderea furişă a unei lumânări în situaţiile de criză, care-i asigură omului un pic din liniştea mult-visată), ocultată de forme mai mult sau mai puţin noi, aruncată într-un con de umbră de triumful „iresponsabil“ al ştiinţei, magia contemporană cunoaşte şi astăzi, ca şi odinioară, forme surprinzător de bine conservate, ancorate într-un sistem de credinţe care găseşte încă explicaţii pentru multe din neliniştile noastre.

Datorită pericolului pe care-l prezintă în general performerii magiei, a putut fi posibilă şi menţinerea, chiar dacă se poate vorbi de unele fluctuaţii, respectului acordat de membrii societăţii care nu îndrăzneau să intre în conflict deschis cu depozitarii unor cunoştinţe atât de temute. Chiar de la începuturi a apărut o distincţie clară între practicile şi reprezentanţii magiei: vorbim de *divinaţie*, înţeleasă ca o consultare mai mult sau mai puţin activă

a viitorului, ce însă nu putea fi schimbat, în cazul în care datele nu erau măgulitoare; atunci când magicianul nu putea să rămână pasiv, în expectativă la porţile cunoaşterii, din ale cărei fructe gustase, el se hotăra să încerce să depăşească graniţele comune şi să silească divinităţile implicate să-şi revizuiască atitudinea sau, mai mult, să le pedepsească prin încheierea de pacte sau de simple contacte cu adversarele acestora, cu zeităţile infernale, oricare ar fi fost ele.

Biblia creştină a fost cea care a avut o influenţă covârşitoare asupra destinelor magiei şi vrăjitoriei, împotriva cărora s-a pronunţat vehement: „Să nu mâncaţi cu sânge; să nu vrăjiţi, nici să ghiciţi“ (*Leviticul*, 19, 26); „Să nu alergaţi la cei care cheamă morţii, pe la vrăjitori să nu umblaţi şi să nu vă întinaţi cu ei. Eu sunt Domnul Dumnezeul vostru“ (*Leviticul*, 19, 31); „Dacă vreun suflet va alerga la cei ce cheamă morţii şi la vrăjitori, ca să se desfrâneze în urma lor, Eu voi întoarce faţa Mea împotriva sufletului aceluia şi-l voi pierde din poporul lui“ (*Leviticul*, 20, 6); „Să nu se găsească la tine de aceia care trec pe fiul sau pe fiica lor prin foc, nici prezicător, sau ghicitor, sau vrăjitor, sau fermecător. Nici descântător, nici chemător de duhuri, nici mag, nici de cei ce grăiesc cu morţii. Căci urâciune este înaintea Domnului tot cel ce face acestea, şi pentru această urâciune îi izgoneşte Domnul Dumnezeul tău de la faţa ta“ (*Deuteronomul*, 18, 10-12). Fermitatea pe care a dovedit-o în faţa celor care puteau submina religia oficială a statului a fost aceeaşi, din Antichitate până în vremea Inchiziţiei: „Pe vrăjitori să nu-i lăsaţi să trăiască!“ (*Ieşirea*, 22, 18); „Bărbatul sau femeia, de vor chema morţi sau de vor vrăji, să moară neapărat: cu pietre să fie ucişi, că sângele este asupra lor“ (*Leviticul*, 20, 27); „Iar proorocul care va îndrăzni să grăiască în numele Meu ceea ce nu i-am poruncit Eu să grăiască, şi care va grăi în numele altor dumnezei, pe un astfel de prooroc să-l daţi morţii“ (*Deuteronomul*, 18, 20).

În pofida diferenţelor pe care le-au dezvoltat magia divinatorie şi vrăjitoria în istoria umanităţii, putem contura un element comun: tentaţia extrem de mare a ocultului, care în acest caz simboliza de fapt Gnoza, Cunoaşterea adevărată. Pe de altă parte, fiind vorba de cunoaştere, de putere ascunsă ochilor profani, s-a încercat limitarea accesului la aceste domenii. Încă din Antichitate se conturaseră tagme de magicieni specializaţi, preoţi-hierofanţi care puteau oferi novicilor informaţia la care aceştia puteau avea acces. Cu rare excepţii, cunoscătorii, ghicitorii sau magicienii, erau bărbaţi. Dacă era vorba de un sistem organizat sau de persoane care-şi câştigaseră de puţin timp independenţa, tradiţia le atribuia peste tot bărbaţilor

accesul şi la aceste forme de cunoaştere. De aceea, ghicitorii-magicieni erau în general toleraţi, consultaţi în caz de nevoie, dar vrăjitoarele erau în mod constant redutabile, ocolite, fiind solicitate doar în situaţii extreme (cum erau angajarea pentru săvârşirea unor crime sau eliberarea de farmecele trimise de alte vrăjitoare). În acest sens, nici Evul Mediu, nici Renaşterea n-au fost marcate de o schimbare radicală de optică. Căutătorii de adevăr (printre care se numărau şi alchimiştii) erau bărbaţi, dar numai vrăjitoarele erau cele prigonite şi condamnate pentru erezii care mai de care mai sofisticate. Nici în societăţile tradiţionale, mai apropiate de cele contemporane, situaţia nu se deosebeşte major: bărbaţii „demonici" sunt vracii şi solomonarii – primii sunt adevăraţi luptători împotriva maleficului, ceilalţi, filosofi decăzuţi, sunt într-adevăr „picaţi din cer". Imaginea acestor rătăcitori neînţeleşi, cunoscători ai Cărţii, este frapant de asemănătoare cu cea a ereziarhilor bogomili: la începutul secolului al XI-lea, erezia bogomilică, prezentă în provincia bizantină Opsikion din Asia Mică, îi numea pe eretici *phoundaites* (< lat. *funda* „traistă"). Aceşti „trăistari" umblau cu cerşitul, adunându-şi pomenile în traistă (Culianu, 1998, 71). În felul acesta, până şi temuţii solomonari, care seamănă uluitor de mult cu „trăistarii" de mai sus, nu sunt altceva decât nişte căutători de adevăr neînţeleşi, greşit interpretaţi de semenii lor.

În faţa acestei polarizări masculin/feminin, nu este surprinzător că femeile, rudele simbolice ale fiinţelor periculoase, sunt şi primii clienţi ai practicilor magice (cum sunt farmecele de dragoste); aşa cum se ştie, în mare parte şi vrăjitoria este o întreprindere feminină. În lumina acestor credinţe, caracterul femeii este adeseori pus sub semnul întrebării sau denunţat. Se întâmplă deseori ca virginitatea miresei să fie verificată în timpul ritualului nunţii, dar nimeni nu întreabă şi de cea a mirelui. Povara purităţii este plasată pe umerii femeii, care trebuie să menţină normele sociale şi, implicit, patriliniaritatea. În ultimă instanţă, diavolul şi dorinţa sunt două elemente supuse prin forţa voinţei patriarhale manifestată prin Dumnezeu şi bărbat (Kligman, 52). În acest fel, femeia este dintotdeauna marginalizată şi condamnată de fapt să subziste pe seama artificiilor de tot felul, ocolind cu abilitate interdicţiile impuse de societatea bărbaţilor. Ostracizată din cauza acceptului dat la săvârşirea păcatului originar, era şi firesc ca femeia să fie mai apropiată de şarpele ademenitor, de diavolul care îi oferă în realitate Cunoaşterea ratată cândva, ajunsă acum apanaj numai al bărbaţilor. Aici este vorba, ca în multe situaţii înfăţişate fragmentar de mitologia populară, de ecourile unor mai vechi sisteme ale cunoaşterii. Observăm ca un laitmotiv obstinant lupta dintre două mari

puteri, cea a luminii şi cea a întunericului, pentru supremaţia asupra universului uman (a se vedea, în volumul de faţă, paginile consacrate *pactului, cărţii*). Dumnezeu, eroul legendelor populare, a făcut de multe ori greşeli ireparabile, n-a fost un creator prea generos, perpetuând o decădere a statutului fiinţei umane pe care, o dată iniţiată, n-a mai putut s-o înfrâneze. Pornind numai de la episoadele cosmogonice ale creării lumii sau a omului, diavolul-nefârtat este cel care apare consecvent în preajma rebutului creaţiei divine, pe care, plin de grijă, îl însoţeşte în permanenţă. În zadar Dumnezeu vrea să-şi răscumpere orbirea datorată mâniei de moment (răpirea pactului încheiat cu diavolul ş.a.), adevăratul stăpân veghează neobosit, încuviinţând uneori tacit „pierderea" supuşilor. În acest sens trebuie înţeles şi episodul pe larg discutat în această lucrare – este vorba de veghea rituală a morţilor – dracul îi vânează pe oameni şi îi atrage în tot felul de capcane, şi în virtutea faptului că ei îi aparţin, că i-au fost furaţi pe nedrept de Dumnezeu (se face apel, pentru a fi recunoscuţi, la episodul legendar al scufundării în Oceanul primordial, în urma căruia, atât creatorul – dracul –, cât şi creaţiile sale au dobândit ca semn distinctiv pământul de sub unghii).

Fără a spune prin aceasta că natura umană este prin excelenţă una demonică, aşa cum sugerează anumite legende populare, vrem să reaşezăm poziţia femeii, din cea de pactizant cu duşmanul într-una de subordonare sau, mai bine zis, de comunicare cu Creatorul de care a fost îndepărtată. Tot în acest sens trebuie să vorbim şi despre tragismul vrăjitorului, care decurge dintr-o plasare aleatorie sub semnul unei elecţiuni faste sau nefaste, chiar înainte de naşterea persoanei în cauză, deci, în afara manifestării unei alegeri conştiente. Acest motiv se regăseşte în parabola apei vii şi a apei moarte: „Sunt două buţ. Una cu apă jie, alta cu apă morte. Au cepuri di unde să slobode câte on ptic. Unii ajung de să scaldă într-o bute, aceia uări trăiesc până-i lume, uări mor coptii. Bătrânii care să scaldă în butea cu apă jie să fac coptii" (Chita-Pop, 245). Luăm astfel cunoştinţă de tragismul celor vii, condamnaţi la un destin ce se poate manifesta ciclic. Când vorbim despre un destin dramatic, cel mai frecvent ne vine în minte drama celui mort, care a fost rupt din viaţa pe care, bună-rea, o ducea printre semeni. Fără să fie vorba despre moartea strigoiului, deci de demonia morţii, orice plecare dintre cei vii este resimţită dureros, atât în ceea ce-i priveşte pe apropiaţi, cât şi pe cel decedat: „Câţi oameni întâlneşti în viaţă! Le vorbeşti, le surâzi, goleşti cu ei o halbă de bere, cânţi. Dar o dată ce omul s-a culcat sub o cruce, s-a sfârşit, nu mai există! S-a culcat şi tace. Tace. Şi dacă auzim pe cineva cum ne răspunde, asta nu vine din fundul mormântului, este numai din cauză că

visăm. Uneori vine câte cineva să stea de vorbă cu noi. Sau să se preumble aici sau acolo. Sau poate că rămâne aşezat. Ca şi cum n-ar fi fost mort. Sau ia şareta şi chiar începe o muncă sau alta. Exact ca un viu. Ca un adevărat viu, nu ca un mort. De ce, nu se ştie nimic despre acest lucru, dar un mort, în vis, nu este văzut niciodată în mormântul său, nici măcar în sicriul în care este culcat în timpul slujbei pentru morţi. În vise, morţii merg, sunt aşezaţi în faţa unui cărucior, vă fac semne cu mâna. Exact ca nişte vii autentici. Poate tocmai din această cauză Domnul a dăruit visul omului, pentru ca el să-i vadă, ca şi cum ei ar fi cu adevărat vii, pe cei care nu mai sunt, dar pe care îi e tare dor să-i revadă un pic" (Youozas Baltouchis, *La Saga de Youza* – lituaniană; cf. Schmitt, 7). Într-adevăr, nu putem să nu apreciem dramatismul morţii, dar nu trebuie să uităm nici tragismul viului condamnat la izolare prin naştere, aşa cum se întâmplă cu vrăjitorii. În virtutea aceluiaşi păcat originar care a făcut din femeia vrăjitoare vasalul diavolului este explicată şi venirea pe lume a umanului demonizat, marcat de prezenţa unor elemente distinctive specifice (coadă, căiţă, păr, dinţi etc.). Poate că o deosebire între demonologia/vrăjitoria occidentală şi cea orientală constă tocmai în tragismul, în predestinarea ce-i înconjoară pe toţi demonii sau demonizaţii (mai puţin cei ajunşi în acest stadiu în urma iniţierii), care, prin naşterea într-un anumit moment nefast, sau prin supunerea lor, prin intermediul ursitoarelor sau a moaşei, prin interferenţa demonilor de tot felul (draci, muma-pădurii etc.) ajung să îngroaşe rândurile duhurilor neliniştite care-i atacă la rândul lor pe oamenii ce nu au depus suficient efort pentru a-i scăpa de acest cumplit blestem. Tot un asemenea blestem originar trebuie să-i fi vizat şi pe morţii nelumiţi, pe cei care au murit în circumstanţe tragice, mult înainte de expirarea termenului alocat lor la naştere. Aici nu mai este vorba de alegere, de manifestare conştientă a unei dorinţe eretice de transcendere a condiţiei obişnuite. În loc să-şi ducă existenţa paşnică, modestă, aceşti oameni, fără a putea face ceva împotriva acestui destin, s-au trezit în postura de slujitori ai diavolului, ai unui patron deloc de invidiat. În aceste condiţii, de ce se încearcă oare culpabilizarea lor? Cu ce sunt ei vinovaţi? Sunt vinovaţi că, atunci când bate ceasul fatal, se transformă în animale şi atacă oamenii, îl cheamă în ajutor pe stăpânul lor demonic sau că îşi actualizează cunoştinţele neobişnuite primite prin naştere? Hăituirea unor asemenea oameni, cunoscuţi mai ales sub numele de *vârcolaci*, reprezentaţi uneori ca o categorie distinctă de vrăjitori, este nedreaptă, şi, în acest caz, reacţia victimelor este perfect îndreptăţită. „Învierea" de după moarte a strigoilor este şi ea de temut, dar, până la urmă, totul este o chestiune

de neglijenţă – nu din partea lor, ci din partea celor care, încă de la naştere sau, în cel mai rău caz, de la moartea viitorului strigoi-vampir, nu au luat puţinele măsuri care puteau avea un rezultat. În situaţia disperată când oamenii înfricoşaţi încearcă să stopeze tardiv evadările din mormânt ale mortului (care, aşa cum vom vedea din fragmentul de mai jos, nu intenţionează să le facă rău semenilor), trezit şi el dintr-o dată într-o lume ostilă – a viilor sau a morţilor –, singurul care are efectiv de suferit, asupra căruia se desfăşoară rituri sângeroase – este demonizatul. Textul la care ne referim este un *exemplum* în franceză, extras dintr-o colecţie de predici manuscrise de la începutul secolului al XV-lea. Povestea se petrece în Bretagne. Un brutar, mort de curând, revine noaptea să-şi ajute soţia şi copiii, plămădind aluatul împreună cu ei şi încurajându-i la muncă. Familia lui fuge, îngrozită, neapreciind generozitatea şi solidaritatea mortului, în vreme ce vecinii aleargă pentru a vedea „minunea“. Ei îl alungă pe mort făcând zgomot, dar acesta revine curând şi aruncă cu pietre în ei. Ocolind drumurile, el soseşte acoperit de noroi până la coapse, ceea ce îi sporeşte aspectul înspăimântător. Oamenii se întreabă dacă este vorba „despre un mort sau despre un spirit rău“. În sfârşit, se decid să deschidă mormântul, unde îl găsesc pe mort „plin de noroi până la genunchi şi până la coapse, aşa cum îl văzuseră mergând pe drum“. Mai întâi acoperă groapa, dar se pare că acest lucru nu e de ajuns spre a-l împiedica pe mort să revină. Atunci ei decid să-i zdrobească picioarele, ceea ce pune capăt definitiv rătăcirilor mortului (Schmitt, 181). Şi acest demonism nu se opreşte aici: „Toate sufletele celor prefăcuţi în strigoi se vor întrupa, după un anume timp de la moarte, iarăşi în oameni, de care uneori nu se vor putea deosebi întru nimic. Ei vor trăi în acele părţi unde nimeni nu-i poate cunoaşte şi unde nu-i poate întâlni om sau câine născut într-un loc cu dânşii, sau om ori câine născut înaintea Paştilor. De îndată ce un asemenea câine îi va simţi sau îi va întâlni un asemenea om, asemenea strigoi vor muri pe loc şi pentru totdeauna“ (Pamfile, 1997, 124).

Pornind însă pe această pantă elegiacă, să nu uităm un adevăr: morţii nu au altă existenţă decât aceea pe care cei vii şi-o imaginează pentru ei (Schmitt, 9). Ignoranţa generează Neliniştea şi Spaima. Neliniştea se solidifică asemeni ceţii dense şi întăreşte Greşeala. Greşeala îşi creează propria ei Materie şi se pregăteşte să instaleze în ea un substitut contrafăcut al Adevărului. Pământul este rodul împătritei alianţe Nelinişte-Spaimă-Greşeală-Uitare, spun cuvintele lui Irineu, în *Evanghelia Adevărului* (*apud* Culianu, 1998, 154).

***

Ignoranţa nu este singura care poate da naştere unor asemenea reprezentări, dramatice sau nu. De partea cealaltă, Cunoaşterea era şi ea dătătoare de elanuri cu o orientare nefastă. Spre deosebire de Occident, în Europa răsăriteană filonul cult este slab reprezentat în credinţele populare. Creştinismul, deşi opunându-se unei pătrunderi a minţilor profane în ceea ce era considerat a fi apanajul sacrului, al divinului (Petru din Sicilia spunea: „Erezia începe când laicii încep să citească şi să comenteze Scripturile“, *apud* Culianu, 1998, 49), a fost generatorul a ceea ce mai târziu poate fi numit demonismul Cărţii. Apar sporadic amulete care îi feresc pe purtători de demonii bolilor, de diavol; veghea rituală a morţilor se desfăşoară exclusiv sub semnul citirii rituale a evangheliilor, cu deosebire în scop apotropaic, pentru a nu mai vorbi de apogeul Cărţii în credinţele referitoare la solomonari. Mai mult, Biserica a tolerat masiv practicile magice populare – o parte a acestora se desfăşura chiar cu acordul tacit al preoţilor de ţară. Aici nu avem de-a face cu o asiduă vânătoare de vrăjitoare, ci cu „angajarea“ preotului de către ţăranii care deturnau practici şi gesturi liturgice în interesul personal.

Dar poate cea mai însemnată contribuţie pe care Biserica şi-a adus-o în constituirea reprezentărilor demonice populare a fost imaginea lui Solomon, patronul neîncoronat al vrăjitorilor, care a generat, în folclorul românesc, imaginea solomonarilor – magicienii culţi, şcoliţi – precum şi a solomoniilor – actele magice realizate de vrăjitoare. Sub semnul lui Solomon ne-am plasat acest volum, în care am adunat credinţe disparate ce conturează, într-un areal la prima vedere arid, o profunzime de reprezentări consecvente ale vrăjitorului, văzut ca parte componentă a unui întreg sistem. Faţă de Occident, pentru care maleficiile se desfăşurau aproape exclusiv în prezenţa sau sub supravegherea diavolului sau a unui vrăjitor „autorizat“, Răsăritul Europei cunoaşte o mai mare liberalizare a practicilor magice: cel care ŞTIA putea face SINGUR orice. Asemeni miticului Solomon, fiecare vrăjitor era un bogat depozitar al unor cunoştinţe pierdute, primite uneori sub forma unei iniţieri sofisticate într-o nu mai puţin mitică Şcoală de Solomonie/Şolomanţă. Printr-o alegere conştientă sau nu, chiar de la naştere se realiza selecţia viitorilor candidaţi la iniţierea demonică, pentru a fi continuatorii demni ai înţelepciunii solomoniene. Cu începere din secolul I, regele Solomon e socotit maestrul-nepereche al tuturor vrăjitorilor. Flavius Josephus, născut în 38, scrie despre împăratul Solomon: „Acest rege admirabil a compus cinci mii de imnuri şi versuri, pe lângă trei mii de

parabole, începând de la isop până la cedru şi continuând cu animalele, cu păsările, cu peştii şi cu toate câte se târăsc pe pământ. Căci Dumnezeu îl înzestrase cu darul de a pricepe firea şi însuşirile lor, despre care a scris o carte; şi se folosea de aceste cunoştinţe spre a alcătui, pentru binele oamenilor, diferite leacuri, printre care şi acela care avea puterea de a alunga demonii fără să îndrăznească să se întoarcă vreodată. Acest chip de a-i goni e încă foarte întrebuinţat la cei din neamul meu. Am văzut astfel pe un evreu, numit Eliazar, care, în faţa împăratului Vespasian, a fiilor săi şi a mai multor căpitani şi ostaşi, a vindecat pe mai mulţi îndrăciţi. Lega de nasul celui îndrăcit un inel, în care era vârâtă o rădăcină de care se servea împăratul Solomon în acest scop, şi, îndată ce o simţea demonul, îl trântea la pământ pe bolnav şi o rupea la fugă. Recita apoi aceleaşi cuvinte pe care le lăsase Solomon în scris şi, în numele acestui împărat, poruncea demonului să nu se mai întoarcă. Dar, pentru a arăta şi mai bine efectul vrăjilor sale, a umplut o cană şi a poruncit demonului s-o trântească la pământ, spre a dovedi prin aceasta că a ieşit din cel îndrăcit; iar demonul se supuse. Am amintit această întâmplare pentru ca nimeni să nu se mai îndoiască de ştiinţa extraordinară cu care Dumnezeu înzestrase în mod particular pe împăratul Solomon“ (*Antiquités judaïques*, VIII, 2, *apud* Candrea, 1947, 92).

Solomoniile româneşti se refereau cu deosebire la un cumul de cunoştinţe pe care îl poseda iniţiatul. Într-un hronograf românesc din secolul al XVIII-lea, publicat de M. Gaster, se spune: „Şi au aflat Solomon firea a tot ce iaste în lume, a oamenilor, a dobitoacelor, a pasirilor, a gadinilor, a peştilor, a ierbilor, a jivinilor şi a câte ştim că sunt în lume pe supt ceriu şi pre pământ, şi în ape, toate cu înţelepciunea sa le-au aflat, care înţelepciune îi era dată de la Dumnezeu. Aşijderea şi planitele, şi crângurile, şi toată tocmala ceriului şi de supt ceriu ştia, şi cum va lega pre diavoli şi cum îi va chema pe numele lor şi toate vrăjile. Aşijderea toate leacurile şi toate doftoriile şi toate ierbile, care de ce leac era. Toate acestea le-au cunoscut Solomon cu înţelepciunea sa, şi de la Solomon au fost apucat filosofii elineşti doftorii. Şi cu acele ierbi şi leacuri ce arătase Solomon să tămăduia toţi oamenii din toate boalele. Că de lovea boala pe vr’un om, el să şi lecuia cu acele ierbi ce le dedească scrisoare Solomon, cât de o vreme mai uitasă oamenii a să închina lui Dumnezeu şi a se ruga pentru boale, până stătu împărat Iezechie, şi, văzând că au părăsit oamenii a să închina şi a se ruga lui Dumnezeu pentru boale, au trimis de au strâns toate cărţile acealea şi le-au aruncat în foc de au ars; şi încă dentru acealea învăţături a lui Solomon sunt doftorii până astăzi“ (*idem*, 93). Aşa cum menţionează în continuare

I. A. Candrea, distrugerea cărţilor lui Solomon, amintită de hronograful românesc, este exagerată întrucâtva. Lexicograful grec Suidas aminteşte doar că regele din Iuda, Ezechias, care a domnit în secolul al VIII-lea î.H., a distrus o singură carte a lui Solomon, săpată la poarta templului, care cuprindea leacuri împotriva bolilor (este vorba de o culegere de descântece). Este interesant că legendele solomoniene s-au păstrat şi la alte popoare, cum ar fi arabii, „care le-au înfrumuseţat mult şi le-au dat atâta crezare, încât au fost trecute şi în Coran. Astfel, în «Sura Prorocilor», Allah declară, prin gura lui Mahomed: «Lui Solomon i-am dat în stăpânire vântul puternic care-l ducea, după porunca lui, în ţara pe care noi am binecuvântat-o...; şi i-am dat în stăpânire demonii aceia care se puteau scufunda în mare să-i pescuiască de acolo mărgăritare şi să-i mai facă şi alte slujbe...»“ (cap. XXI, vers. 81-82, *apud* Candrea, 1947, 94).

Un alt element interesant este circulaţia motivelor legendelor solomoniene. Asemeni basmelor populare, cărora adesea le sunt asimilate, aici întâlnim motivul obiectelor-ajutoare fantastice: „Solomon-împărat avea nişte cai năzdrăvani şi poseda unele lucruri pe care nici un om de pe pământ nu le mai avusese înaintea lui, şi nici la cei care au trăit după dânsul nu s-au mai văzut. Avea, între altele, o sabie, o za, un scut, o oglindă, un inel, o pecete, un tron şi un covor. Nimic nu putea să străbată zaua pe care o purta; cu sabia lui biruia pe orişicine, iar scutul îl punea la adăpost de toate farmecele. Când freca inelul pe care îl purta în deget i se îndeplinea orice dorinţă. Tronul pe care şedea în palatul lui era sprijinit de duhuri în chip de animale, şi-i ţineau umbră păsările de pe baldachin. Covorul pe care-l avea era vrăjit: dacă se aşeza pe el, singur sau însoţit de alţii, când îi poruncea, îl ducea într-o clipă la locul dorit, oricât de mare ar fi fost depărtarea“ (Candrea, 1947, 95).

Într-o legendă din nordul Moldovei se povesteşte că Solomon ar fi fost fiul lui Adam şi al Evei şi că, după moartea tatălui său, s-ar fi îndrăgostit de mama sa, asemeni miticului Oedip. Eva l-ar fi blestemat cu cuvintele: „«Să ajungi înaltul cerului şi fundul mării, şi numai atunci să fii iertat de Dumnezeu şi de mine.» Solomon îşi ia lumea în cap şi ajunge până la mare. Se aşază pe ţărmurile ei şi începe să plângă. Deodată iese din apă un peşte mare şi-l întreabă: «Ce plângi, Solomoane?» – «Ia, îmi plâng păcatele, că uite cum m-a blestemat mama...» – «Sui pe mine, îi zise peştele, căci te duc eu în fundul mării. Numai să iei un odgon şi să te legi bine de mine.» Acesta era împăratul peştilor. L-a luat cu el până în fundul apei şi Solomon a cules de acolo mărgăritare şi pietre scumpe. Când a ieşit din mare, s-a dus iar acasă, a pândit când nu era mumă-sa acolo, le-a pus toate pe masă şi a

fugit iar. După aceste nestimate, Eva a cunoscut că fiu-său a fost în fundul mării. Pleacă Solomon mai departe şi ajunge lângă o stâncă. Se aşază jos şi-l podideşte iarăşi plânsul. Vine o păjuroaică şi-l întreabă: «De ce plângi, Solomoane?» Îi povesteşte şi ei blestemul ce apasă asupra lui. «Să-mi cauţi douăsprezece ialoviţe de mâncare şi să-mi aduci douăsprezece poloboace de apă, şi să-mi dai când mi-o fi foame ori sete, şi eu te voi duce la cer.» Solomon a adus toate cele ce-i ceruse păjuroaica şi ea l-a suit la cer. Ajuns acolo, a pus mâna pe un fluieraş de aur ce era pe masa lui Dumnezeu şi, după ce s-a scoborât iar pe pământ, l-a adus Evei, ca semn că a fost în cer, şi atunci ea l-a iertat“ (*idem*, 97). O astfel de încercare-limită este întâlnită şi în legendele ruse, care povestesc cum a ieşit regele Solomon din iad, amintindu-ne de eroii isteţi ai snoavelor româneşti: Dumnezeu s-a dus în iad după ce a murit şi i-a eliberat de acolo pe toţi, i-a dat afară din iad şi i-a trimis în ceruri. Acolo, în iad, era şi preaînţeleptul Solomon. El zice: „Doamne, pe mine de ce nu m-ai luat? Şi eu vreau să ies de aici.“ „–Tu, Solomoane, eşti şi viclean, şi înţelept, o să ieşi singur!“ Şi Dumnezeu a plecat. Preaînţeleptul Solomon a văzut că era de rău: puteai să rămâi aici pentru totdeauna. Şi-a pus el la bătaie toată înţelepciunea sa şi s-a pus pe gândit. S-a gândit el ce s-a gândit, a luat un stânjen şi a început să măsoare. „Asta, zice el, e pentru biserică, asta pentru clopotniţă“, şi a măsurat el aşa tot iadul. Atunci au început dracii a zice: „O să ne ia tot iadul, mai bine să-l gonim de aici.“ Şi l-au alungat: „Du-te – i-au zis – hai, pleacă; n-avem nevoie de tine aici“ (Azbelev, 365).

Fie că vorbim de peripeţiile lui Solomon sau de imitatorii acestuia, epigoni umili, fie că vorbim de celelalte tipuri de reprezentări mitologice cu care operează magia şi vrăjitoria, dincolo de fatalitatea impusă naşterilor „blestemate“, exista o soluţie pentru a evita asemenea tulburări ale echilibrului fragil al vieţii oamenilor: „Cea mai bună protecţie împotriva farmecelor este să nu crezi, adică voinţa deliberată de a ieşi din sistem, în afara căruia nu poate exista nici vrăjitor, nici victimă“, după cum spunea Claude Lévi-Strauss. Mai mult, fie că era vorba de o influenţă accentuată a Bisericii, fie că era o experienţă de viaţă, nimic nu putea scuza comportamentul blasfematoriu al semenilor. Şi teoria influenţei demonice, şi cea a fatalismului naşterii pot fi reduse, în ultimă instanţă, la o atitudine pur umană: „Ce drac mai mare, mai rău şi mai fără inimă îţi trebuie, ca omul?“

Capitolul 1

Divinaţia în Antichitatea greacă şi romană

Întrucât e sfânt, misterul trebuie să fie ceva moral şi, prin urmare, un obiect din domeniul raţiunii pe care l-am putea cunoaşte în chip suficient pentru uzul practic; dar întrucât e mister, nu e accesibil raţiunii speculative, căci dacă ar fi, ar putea fi şi comunicabil tuturor şi, prin urmare, ar putea fi demonstrat exterior şi public.

Kant

Se vede deci că toate lucrurile la romani erau puse în legătură cu divinitatea, iar nebăgarea de seamă a prezicerilor şi obiceiurilor străbune romanii nu o îngăduiau nici în cele mai mari izbânzi, socotind că este mai de preţ lucru pentru salvarea cetăţii ca conducătorii să cinstească cu frica pe zei, decât să învingă duşmanii.

Plutarh, *Marcellus*, III

Importanţa manticii în Antichitate este evidentă, atât în domeniul vieţii religioase, cât şi în cel al speculaţiei filosofice. Gânditorii greci, de exemplu, admiteau în principiu divinaţia, care prin diversele sale aspecte, permitea aflarea viitorului, încercându-se însă delimitarea domeniului acesteia de practicile vulgare, considerate ca neavând nici un fundament real. Astfel, dacă Platon, cum vom vedea, recunoaşte extazul profetic, Aristotel se arată neîncrezător faţă de orice procedeu de acest tip. Stoicii, la rândul lor, considerându-i pe zei prea buni pentru a le refuza oamenilor un bun atât de preţios, cum era divinaţia, nu negau existenţa acesteia. O dată cu Epicur divinaţia trece printr-o perioadă de negare: din moment ce nu există Providenţă şi din moment ce Universul este organizat după legi imuabile, divinaţia nu-şi mai avea rostul în acest sistem (Bloch, 12).

Divinaţia este o „magie contemplativă“, fiind în acelaşi timp o filosofie, o acceptare inevitabilă a destinului, căutarea gândirii divine; pătrunderea

în adâncurile Inteligenţei supreme pentru a se conforma intenţiilor acesteia, pentru a se supune voinţei acesteia (Massonneau, 17). Studiul divinaţiei arată de altfel că această ştiinţă supranaturală este cel mai adesea aplicată investigării trecutului sau a prezentului decât celei a viitorului, fapt ce conturează caracterul ei pasiv: oamenii nu vorbeau; în loc să pună întrebări referitoare la problemele arzătoare, ei aşteptau ca divinitatea să fie cea care să ia cuvântul. Şi această disponibilitate a divinului, nu mereu pe înţelesul tuturor, era concretizată în cele mai neînsemnate revelaţii. Divinaţia tradiţională nu pretinde să ofere o cunoaştere anticipată a viitorului, ci furnizează informaţii asupra unor date care scapă în mod normal percepţiei oamenilor. Se aşteaptă de la ea în mod esenţial revelaţii despre agenţii şi forţele care conduc, în secret, articularea evenimentelor. Se merge la ghicitor ca să se afle cum poate fi contracarat un anumit fapt supărător sau cum se poate favoriza apariţia încă nesigură a unui eveniment fericit. Deci, nimic nu este fixat dinainte. Viitorul rămâne imperceptibil, dar există mijloace de a anula sau deturna forţele adverse şi de a le atrage pe cele favorabile. O divinaţie duce inevitabil la prescripţii de comportament magic sau sacrificial. În ceea ce priveşte deosebita preocupare a anticilor pentru divinaţie, A. Bouché-Leclercq remarca: „Această latură a sentimentului care anima politeismul greco-roman este credinţa într-o revelaţie permanentă, acordată de zei oamenilor, credinţa într-un fel de sprijin intelectual oferit spontan şi obţinut uşor, datorită căruia societatea şi indivizii îşi puteau regla actele cu o prudenţă supraumană“ (Bouché-Leclercq, I, 7). În acest sens, divinaţia apare ca rezultat al unei idei religioase – credinţa în Providenţă – sau, mai precis, credinţa în existenţa unei divinităţi inteligente şi în posibilitatea stabilirii unor legături reciproce între oameni şi aceasta (*idem*).

Ceea ce intenţionăm să abordăm în capitolul de faţă nu este întregul sistem pe care-l formează divinaţia în Antichitatea greacă şi romană, ci acele componente ale lui care-i marchează caracterul spontan. Vorbim astfel de indivizi izolaţi sau în grupuri restrânse, inspiraţi, recipiente ale voinţei divine, şi nu de asociaţii religioase, de oracole. Legătura dintre cele două categorii de personal profetic este, evident, foarte strânsă, de filiaţie. Ghicitorii independenţi – membri indispensabili ai societăţii – au premers asociaţiilor religioase şi oracolelor; când acest lucru a fost posibil, au continuat să existe şi după instituirea sistemului divinaţiei oficiale. Încă de la primele lor manifestări, practicile divinatorii au fost caracterizate de disjungerea de rituri sau culturi (cf. Bouché-Leclercq, II, 2; 5). Aceeaşi situaţie poate fi remarcată şi în domeniul, mai larg, al mitologiei. Apariţia zeilor, a panteonului, într-un

cuvânt, a mitologiei instituţionale, a fost un rezultat al sistematizării credinţelor disparate, complementare, privitoare la un domeniu mai mare al realităţii, proces caracterizat în primul rând printr-un antropomorfism accentuat, şi el utilizat din raţiuni de economie.

Divinaţia se plasează la limita dintre lumea umanului şi a sacrului, a supranaturalului, prin procedeele şi prin personalul de deservire încercând să atenueze şocurile ce ar putea apărea în punctele de contact, cauzate de descărcările de energie din planul transcendent. Zeul atenţionează, dă de ştire, porunceşte, dar omul, limitat fiind în capacităţile sale de comunicare cu lumea cealaltă, are nevoie de sprijin. Astfel, pendulând între magie şi artă, ştiinţă, se conturează chipul celui care se constituie în elementul de legătură, în instrumentul indispensabil de comunicare de care au nevoie reprezentanţii celor două lumi. Asemeni magicianului, vrăjitorului din epocile ulterioare (în acele situaţii când întâlnim o similitudine a actelor – avem în vedere mai ales practicile cu caracter oracular, care, *nota bene*, puteau fi îndeplinite şi de persoane nespecializate[1]), ghicitorul – pentru a-l numi astfel pe cel ce este eroul principal al practicilor divinatorii – nu este o persoană specializată (în sensul formalizării, al instituţionalizării). Tradiţia juca de multe ori un rol important în dobândirea calităţilor necesare practicării divinaţiei, dar cel mai des se poate vorbi de o tradiţie experimentală (v. Bouché-Leclercq, II, 9-13). Individualizarea este evidentă mai ales când ne referim la un element distinctiv al referenţilor – avem în vedere starea de *inspiraţie,* de *exaltare,* de *posedare*, ce se soldează cel mai adesea cu viziuni temporare sau cu dobândirea, pentru toată viaţa, a unor calităţi excepţionale (cf. darul profetic, suprauman, capacitatea de a face farmece, de a trimite boli etc., pe care vrăjitoarele le-au primit de la diavol; puterea de a vindeca, pe care descântătoarele române o au de la iele etc.). Numărul mare şi variat al practicilor divinatorii din Antichitate îşi găseşte explicaţia într-un fel de nevoie profundă şi constantă a naturii umane de a-şi depăşi limitele şi de a şti cât mai mult, de a poseda mai multă informaţie, faţă de cât dispune în stare normală, în legătură cu destinul său.

[1] De exemplu, în folclorul românesc, practici oraculare din categoria numită *magia primei zile*, performate la Anul Nou, Paşte etc.; practici de ursită, utilizate de fete în timpul sacru al sărbătorilor, cu o bogată încărcătură magică (Sfântul Vasile, Paşte, Sfântul Gheorghe etc.).

1. Divinaţie naturală vs. Divinaţie experimentală

O primă distincţie care s-a făcut în interpretarea practicilor divinatorii antice este între divinaţie naturală şi divinaţie experimentală.

Divinaţia naturală are ca obiect observarea şi interpretarea semnelor care apar fără efort deliberat: visele, cântecul şi zborul păsărilor, liniile mâinilor, fazele lunii, cometele, furtunile şi alte preziceri erau adesea considerate semne de noroc sau de nenoroc.

Divinaţia experimentală cere o acţiune deliberată, cum ar fi aruncarea zarurilor pentru a obţine un sfat în iubire, practici de prognosticare în cazul bolnavilor, pentru a afla dacă vor trăi sau vor muri.

2. Divinaţie artificială vs. Divinaţie naturală

Cicero, în tratatul său *De Divinatione*[1], definea divinaţia drept o modalitate de a cunoaşte şi de a prevedea evenimente care au loc întâmplător. Acestea se împart în două categorii, care constituiau cele două tipuri distincte de divinaţie:

Divinaţia artificială (*μαντική, ἔντεχνος, τεχνική*; *divinatio artificiosa*) depinde în parte de circumstanţele în care se desfăşoară, în parte – de îndelungata lor studiere. Ea cuprinde astrologia, auspiciile, haruspiciile, divinaţia prin intermediul semnelor, minunilor, fulgerului, tunetului şi altor fenomene naturale[2]. Astfel, divinaţia artificială ar desemna tehnicile de observare şi de interpretare a fenomenelor naturale, tehnici stabilite pentru a descoperi, pornind de la semnele selecţionate, sensul ascuns al mişcării lucrurilor. Această artă, cultivată la diferite popoare în condiţii climatice şi geografice variate, a luat forme specifice de-a lungul timpului. Ceea ce este însă important, fie că vorbim despre divinaţie artificială, fie despre cea naturală, este veridicitatea semnelor. În *Republica* (382 *e*), Platon susţine teza imuabilităţii semnelor divine: blamabile nu erau acestea, ci greşita lor interpretare, de care numai oamenii erau vinovaţi: „Zeul este, aşadar, pe de-a-ntregul sincer şi adevărat, în faptă şi vorbă, şi nici el însuşi nu-şi schimbă

[1] Cicero însuşi fusese augur; în cartea sa *Despre republică* îşi făcuse cunoscută opinia favorabilă riturilor augurale şi auspiciilor.

[2] La greci terminologia era diferită: σημεῖον – semn divinator în general; οἰωνός – semn transmis prin intermediul păsărilor; φάσμα – aplicat fenomenelor meteorologice; τέρας – semn, minune care produce groază (cf. Bloch, 15-16).

înfăţişarea, nici pe alţii nu-i înşală, fie prin vedenii, fie trimiţând cuvinte sau semne, nici în timp de veghe, nici în vis."

Divinaţia naturală (*μαντική, ἄτεχνος, ἀδίδακτος*; *divinatio naturalis*) se realiza, după Cicero, prin intermediul viselor şi al profeţiilor făcute de persoane inspirate (*De Divinatione*, I, XLIX, 340-342). Ea desemnează inspiraţia de origine divină, manifestată prin vise sau viziuni, precum şi talentul de a cerceta indiciile profetice sau instinctul de a prevedea viitorul. Divinaţia naturală ar fi radical diferită de arta divinatorie, pentru că profeţiile inspirate de zei erau proferate într-o stare de exaltare psihică (*per furorem*), corespunzând unei mişcări libere a sufletului, străină raţionamentului. Printre exemplele alese de Cicero se numără cel al sibilei Casandra: când formulează profeţia, nu ea este cea care vorbeşte, ci zeul, care a pătruns în trupul ei.

În divinaţia naturală se stabileşte un raport direct între spirite şi sufletul ales (sau care prezintă aptitudini pentru acest raport). Viziunile şi profeţiile formulate în momentele de exaltare (semnalând trecerea într-o altă stare) sunt completate de vise, pentru că, în timpul somnului, sufletul se desparte de trup şi de materialitatea simţurilor, întâlnind temporar universul spiritelor (cf. şi credinţelor referitoare la mobilitatea sufletului vrăjitoarelor – deci, al personajelor demonice în general). Pe lângă starea de somn, care transmite profeţiile prin intermediul viselor, momentele de exaltare, de posedare divină, daimonică constituie cel mai important element al divinaţiei naturale. În *Phaidros* (244 *a-b*) Platon face apologia nebuniei, înţeleasă ca o stare propice comunicării cu zeii: „Adevărul e că dintre bunuri, cele mai de preţ se nasc din nebunia cea dată nouă în dar de către zei. Iat-o pe profeteasa din Delfi sau pe preotesele de la Dodona; în sfânta lor sminteală i-au ajutat pe greci în multe şi minunate feluri, fie că era vorba de interesul câte unuia, fie de acela al cetăţilor; în schimb, călăuzite de raţiune, abia de au făcut vreun lucru bun, dacă nu chiar nimic. Ce să mai spunem de Sybilla şi de ceilalţi toţi, care prin zeiescul dar de a străvedea cu duhul i-au ajutat pe mulţi, dezvăluindu-le ce îi aşteaptă în viitor şi mânându-i către o purtare înţeleaptă?"

În continuare, Platon face o ierarhizare a procedeelor divinatorii, pentru a arăta importanţa deosebită ce trebuie acordată stării de exaltare, de posedare (244 *d-e*): „Şi cu cât arta de a vedea cu duhul (*mantike*) stă mai presus decât cea augurală (*oionistike*) atât prin desăvârşire, cât şi prin veneraţia cu care e privită – la fel se întâmplă şi cu numele şi îndeletnicirea care purced de aici – tot cu atât, dacă e să-i credem pe cei din vechime, stă mai presus nebunia care ne vine de la zeu pe lângă omenească chibzuinţă."

Divinaţia naturală, ca formă directă de contact între lumea sacrului şi cea a oamenilor, a fost şi ea surprinsă de Platon (*Timaios*, 71 *e*): „Drept semn că divinitatea însăşi a dăruit prevestirea slabei minţi omeneşti stă faptul că, atâta vreme cât omul e stăpân pe mintea lui, el nu e în stare de inspirată şi veridică prevestire, ci numai fie în timpul somnului, când puterea lui de înţelegere se află înlănţuită, fie datorită vreunei boli profetice, fie când, inspirată de divinitate, se află abătută de la starea ei firească. Iar omului aflat în starea sa normală, îi revine să înţeleagă, după ce şi le-a amintit, cele rostite, în vis sau în veghe, de către forţa prevestirii şi a inspiraţiei, şi, raţionând asupra tuturor nălucirilor astfel văzute, să desluşească cum anume şi pentru cine dau ele semn al unui rău sau al unui bine, fie el viitor, trecut sau prezent.“ În ceea ce priveşte statutul celor care practică divinaţia (înţeleasă aici ca interpretare a viselor), Platon scrie în continuare: „De aici şi rânduiala de a-i institui pe cei din tagma interpreţilor drept judecători ai profeţiilor inspirate; unii îi numesc însă prevestitori chiar pe aceşti interpreţi, ignorând complet faptul că ei sunt doar tâlcuitori ai tainelor din oracole şi viziuni, fără să fie ei înşişi prevestitori, şi că cel mai corect ar fi să poarte numele de interpreţi ai prevestitorilor.“

3. Magie divinatorie

O altă distincţie importantă ce trebuie făcută este delimitarea domeniului magiei divinatorii, în care revelaţia viitorului este avută prin intermediul unei fiinţe supranaturale, dar care se caracterizează în acelaşi timp şi prin gradul mai mare de activism al celui ce performează ritul. Antichitatea cunoaşte multe exemple de tipuri de practici divinatorii ce se bucură de o atenţie mai mare sau mai mică, în funcţie de populaţia care le practică. Semnele (divine) sunt manifestări evidente ale irupţiei sacrului în domeniul profanului, prin intermediul cărora oamenii pot afla informaţii de maximă importanţă pentru viaţa lor. Într-una din primele încercări de sistematizare a practicilor divinatorii din Antichitate, în care se pun în balanţă argumentele pro şi contra divinaţiei în general, *De Divinatione*, Cicero, care sesizase preferinţa contemporanilor pentru un tip sau altul de divinaţie, îşi exprimă părerea conform căreia „caracterul ţării determină tipul de divinaţie adoptat de locuitori. De exemplu, egiptenii şi babilonienii, care populează suprafeţe plane, deschise, unde nici un deal nu le îngrădeşte contemplarea cerului, şi-au consacrat în întregime atenţia astrologiei. Etruscii, însă, posedând, prin natura lor, un temperament religios foarte pătimaş şi împământenind obiceiul sacrificării frecvente a

victimelor, şi-au consacrat atenţia studiului măruntaielor, haruspicinei (...). Însă arabii, phrigienii şi cilicienii, în principal ocupându-se cu creşterea animalelor, umblă mereu prin munţi, peste câmpii, iarna şi vara, şi, din această cauză, le-a fost mai uşor să studieze cântecul şi zborul păsărilor" (*De Divinatione*, I, XLII, 322-324).

Pentru Platon, **mantica inspirată** era demnă de încredere, deoarece era semnul pătrunderii influxului divin în anumite suflete, privilegiate. Platon este de fapt adeptul manticii apolinice (Vicaire, 349). La Platon (*Omul politic*, 290 *c-d*), cei care practicau divinaţia erau consideraţi „interpreţi ai zeilor pe lângă oameni". Încadraţi în categoria slujitorilor, îndeletnicirile acestora, foarte variate, sunt indispensabile bunului mers al cetăţii, datorită împletirii aspectului politic cu cel religios: „Chipul preotului şi al prezicătorului sunt aşa de pline de demnitate şi se bucură de atât de mare faimă, din cauza importanţei îndeletnicirilor lor, încât în Egipt nici nu este cu putinţă să existe rege fără putere religioasă, iar dacă totuşi se întâmplă să ajungă prin forţă vreunul din altă pătură socială decât cea a preoţilor, el trebuie trecut din aceea în aceasta; chiar şi la greci, adesea, celor mai mari demnităţi li se încredinţează cele mai importante sarcini în legătură cu îndeplinirea anumitor sacrificii. *Şi, de fapt, şi la voi este cât se poate de evident ceea ce spun eu acum; căci, celui devenit rege datorită sorţii, se spune că i se atribuie cele mai importante şi mai tradiţionale dintre sacrificii*" (subl. noastră – A.O.).

Posibilitatea de a avea acces la cunoştinţe imposibil de atins de către fiecare muritor, precum şi de a stabili un contact cu lumea divinului, de a deveni purtător de cuvânt al acestuia, exista, cu siguranţă, în viziunea anticilor. Ea se materializa la fiinţele umane, prin intermediul *inspiraţiei*, eventual al *posedării* de către reprezentanţii divinului, zei sau daimoni. În *Banchetul* (188 *c-d*), Platon părea să fie de acord cu divinaţia în măsura în care, indirect, aceasta era un mijloc de cunoaştere: „iată de ce această artă este, ca să zic aşa, făuritoarea prieteniei dintre zei şi oameni, şi de ce prietenia, pe care ea o stabileşte prin cunoaşterea legăturilor de atracţie, ţinteşte să impună oamenilor respectul legii divine şi pietatea". În această calitate, divinaţia era de fapt rezultatul interpunerii demonilor între lumea zeilor şi cea a oamenilor. Divinaţia, ca artă de realizare a iubirii, se materializează în persoana Erosului. Intermediarul dintre zei şi oameni avea puterea „de a tălmăci şi împărtăşi zeilor cele ce vin de la oameni, şi oamenilor ceea ce le vine de la zei. Am numit: rugăciuni şi jertfe din partea oamenilor; porunci şi răsplată pentru jertfe, din partea zeilor (...). *De la daimon purcede şi toată ştiinţa viitorului; de la arta preoţilor cu privire la jertfe, la iniţieri, la descântece, la toată prorocia şi la vrăji* (202 *e*; subl. noastră – A.O.)".

Sacrul se manifestă întotdeauna ca o realitate de cu totul alt ordin faţă de cea cu care suntem obişnuiţi. Sacrul, acest *ganz andere*, cum era numit de Rudolf Otto, se relevă omului, care nu face decât să ia cunoştinţă de această existenţă independentă de el. Cealaltă realitate, semnalată prin impulsuri izolate, *hierofanii*, manifestări, apariţii ale sacrului, apare ca o intruziune în lumea obişnuită, cunoscută, a profanului. Oricine, însă, poate recunoaşte fulgurantele apariţii ale sacrului prin *cunoaştere*. Dacă *ştii,* dacă eşti *iniţiat*, poţi să vezi lumea cu alţi ochi, te poţi feri de inerentele pericole sau poţi cere sprijinul fiinţelor supranaturale, atât de periculoase pentru un neofit.

Acest *altceva* se manifestă la toate nivelurile realităţii. De regulă, sacrul este unic: „Tot ceea ce este insolit, singular, nou, perfect sau monstruos devine un recipient pentru forţele magico-religioase şi, după împrejurări, un obiect de veneraţie sau de teamă, în virtutea sentimentului ambivalent pe care-l provoacă statornic sacrul“ (Eliade-2, 1992, 32). Tot ceea ce este nou, necunoscut, atrage după sine instituirea tabuului. Existenţa unor animale miraculoase, deşi marcate de prezenţa monstruosului, făcea ca ele să fie considerate un reprezentant clar al divinului, al sacrului, mai ales atunci când constituiau, singure sau însoţite de alte elemente, semne, prevestiri. Un episod inclus de Titus Livius în cronica sa *De la fundarea Romei* (XXXV, 21) ne prezintă o serie de incidente cu valoare augurală, sacră: „Până să plece consulii şi praetorii în provinciile lor, s-a făcut o slujbă publică de ispăşire pentru semne şi arătări. S-a dat de veste că, în Picenum, o capră a fătat deodată şase iezi şi la Arretium s-a născut un copil cu o singură mână; la Amiternum a plouat cu pământ, la Formii poarta şi zidul au fost lovite de trăsnet, şi ceea ce stârnea cea mai mare spaimă era faptul că un bou al consulului Cn. Domitius a rostit următoarele cuvinte: «Roma, ai grijă de tine!» S-au făcut slujbe publice pentru celelalte semne şi arătări: haruspicii au dat poruncă ca boul să fie păzit şi hrănit cu grijă.“ Ambivalenţa pe care o presupune sacrul face explicabilă şi atitudinea oamenilor faţă de aceste semne. Dacă uneori animalele miraculoase erau luate în grijă, alteori erau ucise: „În Carinae doi boi domestici s-au urcat pe scări, ajungând până la acoperişul de ţiglă. Haruspicii au dat poruncă ca aceşti boi să fie arşi de vii, iar cenuşa lor să fie aruncată în Tibru“ (Titus Livius, XXXVI, 37)[1].

[1] Acelaşi lucru era valabil şi în cazul naşterilor umane monstruoase. În Etruria şi, mai târziu, la Roma, hermafroditii erau închişi de vii într-un sicriu şi aruncaţi în mare: „Se povesteau şi naşteri neobişnuite în diferite locuri; la sabini s-a născut un copil, fără a se şti dacă este băiat sau fată; tot la fel s-a găsit un copil hermafrodit de 16 ani. La Frusino s-a născut un miel cu cap de porc; la Sinuessa, un porc cu cap de om. Toate aceste ciudăţenii ale naturii au părut îngrozitoare şi prevestitoare de rele, dar lumea s-a

De cele mai multe ori, semnele prin care se făcea cunoscut viitorul erau numeroase, ele ţinând de fapt de mai multe subdomenii ale magiei divinatorii. Suetonius, de exemplu, spune că moartea lui Caligula a fost anunţată de semne variate: „S-au întâmplat multe minuni înainte de moartea lui. În Olimpia, statuia lui Jupiter, pe care hotărâse s-o desfacă şi s-o ducă la Roma, a râs aşa de puternic, încât au căzut la pământ uneltele pentru demontarea ei, iar lucrătorii au fugit. A venit imediat un oarecare Cassius şi a spus că lui i s-a poruncit în vis să sacrifice un taur lui Jupiter. La Capua, Capitoliul a fost trăsnit la idele lui Marte, iar la Roma, la fel, capela lui Apollo Palatinul. Unii explicau minunea aceasta arătând că se va întâmpla o mare nenorocire împăratului din partea gărzii sale. Cealaltă minune prevestea un nou asasinat al unui om de seamă ca şi cel de odinioară, întâmplat în aceeaşi zi. Consultându-l pe astrologul Sylla asupra viitorului său, acesta, citind horoscopul, a spus că o moarte sigură se apropie. Sorţii din Antium l-au sfătuit să se ferească de Cassius. Din această cauză, trimise delegat în Asia să ucidă pe Cassius Longinus, atunci proconsul, uitând că pe Cherea îl chema tot Cassius. În ajunul morţii sale visă că sta în cer lângă tronul lui Jupiter şi că acesta, împingându-l cu degetul cel mare de la piciorul drept, l-a aruncat pe pământ...“ (Suetonius, *Caius Caesar Caligula,* LVII, 193-194).

Iulius Caesar, înaintea lui, nu punea mare preţ pe aceste credinţe „deşarte“: „nici o superstiţie religioasă nu-l abătea sau nu-l întârzia de la planul lui“ (Suetonius, *Caius Iulius Caesar*, LXI, 33). Mai mult, deşi, spune istoricul, „moartea apropiată i se prevesti lui Caesar prin semne evidente“, acesta a continuat să arate „dispreţ religiei“, deşi prin toate mijloacele divinatorii destinul său îi era adus la cunoştinţă: „Aruspiciul Spurinna, în timp ce sacrifica un animal, l-a sfătuit să se ferească de o primejdie, ce-l ameninţa înainte de idele lui Marte. Cu o zi înainte de aceleaşi ide ale lui Marte, păsări de diferite feluri, ieşite dintr-o pădure vecină, urmăriră un sfredeluş, o mică pasăre ce se refugiase în sala Pompeia a Senatului, cu o ramură de lauri în cioc, şi acolo îl sfâşiară (...). Jertfindu-se multe animale şi negăsind la nici unul semne favorabile zeilor, a intrat la Senat, în dispreţul religiei, râzând de Spurinna şi făcându-l mincinos că idele lui Marte au venit

temut îndeosebi de hermafroditi şi de aceea s-a poruncit să fie azvârliţi în mare, aşa cum s-a mai întâmplat cu asemenea monştri, şi în timpul consulilor C. Claudius şi M. Livius“ (Titus Livius, XXXI, 12; cf. şi XXXIX, 22).

Ritualul de expiere era poruncit chiar de cărţile sibiline: „Preoţii decemviri, la porunca Senatului, au cercetat cărţile sibiline cu privire la această arătare. Consultând cărţile, decemvirii au cerut să se săvârşească aceleaşi ceremonii, care mai fuseseră făcute pentru aceste minuni“ (*idem*).

fără să se întâmple nici o nenorocire. La acestea, Spurinna i-a răspuns: Idele au sosit, dar n-au trecut“ (*idem,* LXXXI, 43-44). Şi, într-adevăr, semnele cereşti, care anticipau destinul eroului nostru, au avut dreptate.

Situaţia lui L. Æmilius Paulus este cu totul alta (cf. Plutarh, *L. Æmilius Paulus*, III): „Fiind preot al colegiului aşa-zişilor auguri, cărora romanii le dau în grijă sarcina prezicerii după zborul păsărilor şi după semnele cereşti, în aşa măsură s-a dat după obiceiurile străbune şi şi-a însuşit pietatea arătată zeilor de către vechii romani, încât a dovedit că auguratul, considerat până atunci mai mult o demnitate şi râvnit mai ales pentru faima lui, era, în realitate, una dintre cele mai înalte ştiinţe (...). În acest fel, Æmilius îndeplinea orice amănunt cu pricepere şi râvnă, părăsind orice altă ocupaţie când se îndeletnicea cu auguratul, şi nu lăsa nimic nefăcut, nici nu aducea vreo înnoire, ci întotdeauna se deosebea de colegii lui de augurat şi cu privire la îndeplinirea unor amănunte, şi le arăta că, chiar dacă se crede că divinitatea este îngăduitoare şi nu se supără pentru neglijenţe de amănunt, pentru cetate însă iertarea şi trecerea cu vederea în astfel de lucruri este primejdioasă.“

Vom exemplifica în rândurile de mai jos principalele forme de divinaţie cultivate de Antichitatea greacă şi romană[1], considerate de noi specifice

[1] Este greu de realizat o trecere în revistă exhaustivă a procedeelor divinatorii utilizate, în Antichitate sau mai târziu. Cu toate acestea, pentru ne face o idee asupra varietăţii procedeelor utilizate, vom prezenta în continuare câteva tipuri menţionate într-o sursă din secolul al XVII-lea (*apud* Robbins, 102-103): *alektryonomanţia* (cu ajutorul cocoşului sau a altei păsări), *alfitomanţia* (cu ajutorul mâncării, al făinii sau al tărâţelor), *aritmomanţia* (prin intermediul cifrelor), *astragalomanţia* (prin intermediul zarurilor), *aeromanţia* (aer), *botanomanţia* (plante), *gastromanţia* (sunete scoase de stomac), *geomanţia* (pământ), *hidromanţia* (apă), *giromanţia* (după învârtirea unui glob sau a unui cerc), *dactilomanţia* (după degete), *demonomanţia* (după instigarea demonilor malefici sau a duhurilor), *idolomanţia* (idoli, figuri, chipuri), *ihtiomanţia* (peşti), *capnomanţia* (fum), *ceromanţia* (ceară topită), *cartomanţia* (după scrierea pe hârtie), *catoptromanţia* (oglinzi), *cakkabomanţia* (vase de aramă), *cefalonomanţia* (cap de măgar fript), *chiromanţia* (mână), *cleromanţia* (sorţi), *coscinomantia* (sită), *cristalomanţia* (sticlă), *critomanţia* (boabe de cereale), *lampadomanţia* (după lumina lumânărilor şi a lămpilor), *lecanomanţia* (vas cu apă), *libanomanţia* (arderea tămâiei), *litomanţia* (pietre), *logaritmomanţia* (după tabela logaritmilor), *macharomanţia* (cu ajutorul cuţitelor, al săbiilor), *necromanţia* (interogarea cu ajutorul morţilor), *oinomanţia* (vin), *omphilomanţia* (după forma buricului), *oniromanţia* (vise), *onomatomanţia* (nume), *ornitomanţia* (după zborul şi ţipetele păsărilor), *piromanţia* (foc), *podomanţia* (picioare), *psihomanţia* (după sufletul omenesc, după înclinaţii, dorinţe, preferinţe religioase sau morale), *sicomanţia* (boabe de struguri), *spatalomanţia* (piele, blană, oase, excremente), *sternomanţia* (piept şi burtă), *sciomanţia* (umbre), *teomanţia* (Sfânta Scriptură),

mentalităţii antice şi care, într-o mai mare sau mai mică măsură, se regăsesc, alături de practici mult mai specializate, în repertoriul celor care mai târziu vor deveni „vrăjitori“: în timpul lui Numa Pompilius, „ceremoniile religioase publice şi particulare au fost supuse hotărârilor pontificelui, pentru ca poporul să aibă pe cine consulta şi pentru ca nici o părticică din dreptul divin să nu fie tulburată prin părăsirea datinilor strămoşeşti şi introducerea altora străine. Acest pontifice *trebuia să dea lămuriri, nu numai în legătură cu cultul zeilor cerului, ci şi cu slujbele de înmormântare, cu felul în care pot fi împăcaţi zeii mani, să arate ce prevesteau fulgerele căzute, sau despre alte semne care cereau sacrificii de ispăşire*. Pentru a smulge zeilor această taină, Numa a hărăzit lui Jupiter Elicius un altar pe Aventin şi a întrebat, prin auguri, pe zeu care erau semnele care cereau ispăşire“ (Titus Livius, I, 20; subl. noastră – A.O.).

Arta fulgurală (*servare cȩlum, de cȩlo, ex cȩlo*) avea ca obiectiv observarea semnelor care apăreau în spaţiile celeste: semnalarea, interpretarea, atragerea şi îndepărtarea fulgerelor, ale altor semne meteorologice (ansamblul doctrinelor respective este conţinut în *libri fulgurales*). Să vedem cum era reflectată arta fulgurală în sursele vremii: „După înfrângerea sabinilor, domnia lui Tullus şi întreaga putere romană au ajuns în plină glorie. Atunci s-a anunţat regelui şi senatorilor că pe muntele Alban a plouat cu pietre. Deşi faptul era greu de crezut, au fost trimişi oameni care să vadă la faţa locului acea minune. Chiar în faţa lor au căzut din cer nenumărate pietre, întocmai ca o grindină grea şi deasă, mânată de vânt spre pământ. Li s-a părut chiar că, din dumbrava de pe culmea muntelui, aud un glas desluşit care-i îndeamnă pe albani să-şi continue a-şi face sacrificiile după datinile strămoşeşti (...). A rămas de atunci un obicei îndătinat ca, ori de câte ori se vesteşte o minune, să se ţină sărbători timp de nouă zile“ (Titus Livius, I, 31). După mărturia lui Plinius cel Bătrân (*Hist. Nat.,* II, 140), regele taumaturg Porsenna a deturnat lovitura unui fulger asupra monstrului Volta[1] . Acest talent era moştenit din epoca arhaică etruscă, dar el poate fi întâlnit mai târziu şi la haruspicii romani. Autorul bizantin Johannes Laurentius Lydus a consemnat în *Liber de ostentis et calendaria graeca omnia* un calendar bronhoscopic, de origine etruscă, tradus în latină de Nigidius Figulus şi din latină în greacă de Lydus însuşi. Acest calendar este de fapt un *gromovnic*, în care se indica semnificaţia tunetelor pentru

teriomanţia (comportamentul animalelor), *tiromanţia* (închegarea brânzei/ a laptelui), *tufromanţia* (cenuşă) ş.a.

[1] Vetus fama Etruriae est impetratum, Volsinios urbem agris depopulatis subeunte monstro quod vocavere Voltam [fulmen] evocatum a Porsina suo rege (*apud* Bloch, 58).

fiecare zi a anului. În general, benefic era considerat fulgerul care apărea pe fundalul unui cer senin, evident, într-un moment în care era în curs de desfăşurare o acţiune asupra caracterului căreia putea să influenţeze, cel mai frecvent un sacrificiu sau un ritual de consultare a voinţei divine[1]: „Şi semnul întâmplat la jertfă a fost divin: în timp ce Æmilius aducea jertfă la Amphipolis, iar victima era sacrificată, un trăsnet a căzut pe altar, a aprins şi a consacrat jertfa“ (Plutarh, *L. Æmilius Paulus*, XXIV).

Denis din Halikarnassos îl prezintă pe Romulus apelând la acest ritual: „După ce a fixat ziua în care va consulta cerul referitor la puterile sale, Romulus, când a venit vremea, s-a trezit în zori şi a ieşit din cort. Atunci, stând în picioare, după ce a făcut sacrificii aşa cum prevedeau riturile, i-a rugat pe Jupiter şi pe alţi zei, sub protecţia cărora fusese întemeiată colonia, în cazul în care le-ar fi fost pe plac ca oraşul să fie guvernat de el, să-i trimită semne cereşti favorabile. O dată ce a terminat rugăciunea, s-a văzut un fulger descărcându-se de la stânga spre dreapta. Or, romanii considerau că fulgerele care se deplasau de la stânga la dreapta sunt favorabile...“ (*apud* Bouché-Leclercq, IV, 206).

Şi la Homer întâlnim aceeaşi valorizare a fulgerelor sau a tunetelor:

„Eu unul vă spun că marele Zeus ne dete
Toată-nvoirea în ziua când oştile noastre-n corăbii
Se înluntrară să ducă pierzare şi moarte la Troia;
El fulgera de-a dreapta vădind o prielnică piază“ (*Iliada*, II, 340 sq.)

sau

„Iar Ulise...
Cel iscusit, îndată ce-a pus mâna
Pe arcul mare, peste tot cu ochii îl cercetă (...).
Iar cerul bubui atunci prin nouri
Vădind un semn bun: se bucură Ulise
De piaza care domnul îi trimise“ (*Odiseea*, XXI, 525 sq.).

Valorizarea negativă, punitivă a fulgerului şi trăsnetului era de asemenea o ipostază firească a ambivalenţei sacrului. Titus Livius include în cronica sa o scenă deosebit de grăitoare: „Se spune că însuşi regele [Tullus], tot răsfoind prin cărţile lui Numa, ar fi găsit acolo istorisirea unor sacrificii făcute în taină în cinstea lui Jupiter Elicius. Regele a vrut să le îndeplinească singur, pe ascuns; nerespectând însă tipicul slujbei, nici în ce priveşte

[1] „... Când mai căzură altdat' din senină tărie mai multe
Trăsnete, când ca atunci mai lucit-au cometele spaimei“ (Vergilius, *Georgicele*, I, 487-488).

pregătirea, nici în ce priveşte desfăşurarea sacrificiului, nu numai că nu a căpătat nici un semn din partea zeului, ba dimpotrivă, Jupiter s-a mâniat, trimiţându-i un trăsnet pentru călcarea orânduielilor sacrificării, iar regele, lovit de fulgerul acestuia, s-a mistuit în para focului cu casă cu tot"[1] (I, 31). Alteori, apariţia fulgerului era încadrată în categoria semnelor prevestitoare: „Dar acum se produseseră diferite minuni: pe muntele Albanus, un mic chivot al Herei, aşezat cu faţa spre răsărit pe o masă, se întoarse singur cu faţa spre apus; o stea luminoasă brăzda cerul de la nord spre sud; un lup pătrunse în oraş; un cutremur avu loc; mai mulţi cetăţeni fură loviţi de trăsnete; un bubuit îngrozitor se auzi sub pământ în câmpia latină. Ghicitorii, care încercau să prevină urmările acestor semne funeste, spuneau că o divinitate se mâniase cumplit pe locuitorii Romei, deoarece aceştia îşi construiseră locuinţele particulare pe locuri sacre sau pe locuri impure pentru un asemenea scop" (56 î.H., Cassius Dio, I, XXXIX, 20, 334).

În gândirea mitologică, marcarea sacră a spaţiului este deosebit de variată. În ceea ce priveşte fulgerele, orice punct (obiect, fiinţă etc.) atins de focul cerului (*fulguritum*) era consacrat. Pentru a-i feri pe neiniţiaţi de pericolul contaminării cu energia descărcată de fulger (efectul imediat era pierderea raţiunii), se săvârşea *fulmen condere* – îngroparea fulgerului. Credinţa toscană conform căreia fulgerul nu putea coborî în adâncul pământului mai mult de cinci picioare poate fi o mărturie privitoare la îngroparea rituală a fulgerului (cf. Bouché-Leclercq, IV, 51-52). Despre săgeţile preistorice, de fier sau de bronz, găsite îngropate în ogoare, ţăranii credeau că sunt întruchiparea materială a trăsnetului; acesta se afundă în pământ nouă stânjeni când cade, şi în fiecare an se ridică la suprafaţă cu un stânjen, aşa că după nouă ani iese la suprafaţă, sub forma acestor săgeţi[2] (Papadima, 34).

---

[1] O mărturie mai precisă, ce pune accent pe aceeaşi valoare de instrument punitiv pe care o avea fulgerul: „Tot poporul într-un glas l-a ales consul pe Marcellus, hotărându-se intrarea lui numaidecât în funcţie. Pe cînd el îşi lua în primire consulatul, fiindcă s-a auzit tunând, augurii chemaţi au dat lămuriri spunând că alegerea lui Marcellus s-a făcut cu călcarea rânduielilor religioase" (Titus Livius, XXIII, 31).

[2] Existau însă şi explicaţii ale fenomenelor naturii lipsite de orice mistificare. Referitor la fulger, Seneca: afirma: „Iată unde nu cădem de acord cu toscanii, experimentaţi în interpretarea fulgerelor. Noi spunem că acestea se produc pentru că din ciocnirea norilor izbucneşte fulgerul; după ei, ciocnirea se face tocmai pentru a da naştere exploziei. Pentru că ei leagă totul de divinitate, sunt convinşi nu numai că fulgerele anunţă viitorul prin faptul că s-au format, ci şi că ele se formează pentru că trebuie să anunţe viitorul" (Seneca, *Naturales quaestiones*, II, 32).

De multe ori lovitura de fulger era însoţită şi de cutremurarea pământului. Cutremurele, la rândul lor, erau considerate a fi mesaje divine: „Când Agesipolis a devenit matur şi a luat domnia, primii dintre peloponesieni cu care s-a războit au fost argeenii. Pe când îşi conducea armata prin mijlocul Tegeii în Argolida, argeenii au trimis un sol care să încheie pace cu Agesipolis după ceremonialul din străbuni, între dorieni. Dar el nu numai că nu a admis propunerile, ci a înaintat în interiorul ţării, devastând-o. Atunci zeul a provocat un cutremur [cutremurul dinaintea unei acţiuni era, desigur, o prevestire n. n. – A. O.], dar Agesipolis nu s-a gândit nici atunci să-şi retragă oastea, deşi lacedemonienii (la fel ca şi atenienii) – mai mult decât ceilalţi greci – se temeau de semnele cereşti. Dar în timp ce Agesipolis îşi aşezase tabăra sub zidurile Argosului, cutremurele au continuat cu mai multă tărie, iar câţiva dintre soldaţii lui au fost ucişi de trăsnete; alţii şi-au pierdut minţile din cauza tunetelor. În urma acestor întâmplări el a fost silit să se retragă din Argolida“ (Pausanias, III, 5, 8).

În strânsă legătură cu acest domeniu este pusă şi interpretarea semnelor cereşti („Vespasian – 79 – a avut unele semne prevestitoare ale sfârşitului său. O cometă care s-a arătat timp îndelungat, monumentul funerar al lui Augustus ale cărui porţi s-au deschis de la sine“; Cassius Dio, III, LXVI, 17, 275), în special a eclipselor: „Când s-a făcut noapte şi, după cină, s-au dus cu toţii la somn şi la odihnă; deodată, luna, care se afla, plină, sus pe boltă, a început să se întunece, şi lumina părăsind-o, şi-a schimbat culoarea şi a dispărut cu totul. Şi în timp ce romanii, cum le este obiceiul, chemau lumina lunii bătând din alămuri şi ridicând spre cer multe focuri cu tăciuni şi cu torţe, macedonenii nu procedau la fel, ci frica şi spaima le cuprinsese tabăra şi, în şoaptă, pe la mulţi mergea vorba că eclipsa arată fantoma regelui. Dar Æmilius nu era cu totul neştiutor şi necunoscător al eclipselor, care, în perioade definite, aduc luna în mersul ei în umbra pământului şi o ascund, până când, străbătând zona întunecată, este iarăşi luminată de faţa soarelui. Totuşi Æmilius, atribuind o mare putere divinităţii şi fiind iubitor de jertfe şi sensibil la divinaţie, de îndată ce a văzut luna clară, i-a sacrificat optsprezece viţei“ (Plutarh, *L. Æemilius Paulus*, XVII).

Thucydides ne oferă un exemplu asemănător de comportament în faţa eclipsei: „... Dar tot şovăind ei să pornească pe mare, când toate erau pregătite, s-a produs o eclipsă de lună când tocmai pe cer era lună plină. Marea majoritate a atenienilor, gândindu-se la eclipsă, cereau comandanţilor să rămână pe loc, iar Nicias, care de altfel era cam prea aplecat spre divinaţie şi spre superstiţie, a spus că nu se va delibera nimic mai înainte de a sta pe

loc douăzeci şi şapte de zile, până să se pună în mişcare aşa cum spuneau prezicătorii. Aşadar, atenienii au rămas pe loc, deşi mai înainte erau gata să plece“ (Thucydides, VII, 50, 4)[1]. O naraţiune din a doua jumătate a secolului al IV-lea î.H. arată o evoluţie a mentalităţii: interesaţi de semnificaţia eclipsei erau numai oamenii simpli, soldaţii, nu şi conducătorii acestora, care încercau să le ofere, prin intermediul ghicitorilor oficiali, o explicaţie ştiinţifică a fenomenului natural (cf. Plutarh, *Viaţa lui Dion*, 24): „În toiul dezordinii produse de aceste tulburări în armata lui Vitellius, apariţia unei eclipse de lună în timpul nopţii contribui la sporirea confuziei. Luna nu numai că se acoperise de umbre (ceea ce pentru cei slabi de inimă era destul ca să-i sperie), dar căpătă şi o culoare sângerie, neagră chiar, precum şi alte nuanţe sinistre“ (69, Cassius Dio, III, LXV, 11, 255). Seneca, în *Naturales Quaestiones*, încearcă şi el să-i convingă pe contemporanii săi de caracterul natural al fenomenului respectiv şi să înlăture superstiţiile: „Acum, ca să revin la scopul lucrării mele, ascultă ce ştiu despre focurile pe care aerul le poartă dintr-o parte în alta a cerului [comete, meteoriţi]. Am văzut o minune asemănătoare şi în preajma morţii lui August şi în timpul lui Seian; iar la moartea lui Germanicus a avut loc o prevestire asemănătoare. Aşadar, tu eşti atât de rătăcit încât crezi că zeii ne trimit semne prevestitoare ale morţii? Sau socoţi că pe pământ există ceva atât de însemnat încât toată lumea trebuie să afle despre pieirea lui“ (Seneca, 203).

Astrologia (*genethlialogia*) avea ca obiectiv stabilirea destinelor umane în funcţie de poziţia astrelor în clipa naşterii (*horoscop* fiind numit punctul exact căruia îi era ataşat destinul persoanei respective). Se spune că etiopienii au fost primii care au inventat astronomia, împărţind anul în luni şi anotimpuri, reglând durata anului după mişcarea soarelui şi lunile după mişcarea lunii. Împărţind parcursul soarelui în douăsprezece părţi, ei au reprezentat cu ajutorul figurii unui animal fiecare din constelaţiile prin care trecea soarele. Concepţia zodiacului a fost cu siguranţă cunoscută pe la anul 700 î. H., dar horoscoapele sunt mai târzii – începând din secolul al III-lea. Lumea musulmană, sub dinastia abbasidă, începând din secolele al VIII-lea şi al IX-lea, moşteneşte cunoştinţe astrologice de la vechea Mesopotamie prin intermediul autorilor greci din epoca elenistică, în principal prin intermediul lui Ptolemeu (secolul al II-lea). În această lume musulmană din

[1] Cf. şi Tacitus, *Anale*, I, 28: „Pe un cer senin s-a văzut că deodată luna păleşte. Neputând să-şi explice cauza, soldaţii au luat aceasta ca pe o prevestire asupra situaţiei prezente, asemuind eclipsa astrului cu nefericirile lor şi crezând că cele ce făceau ei vor ieşi cu bine dacă zeiţa îşi va recăpăta strălucirea şi limpezimea...“

secolele al IX-lea şi al X-lea s-a făcut apropierea dintre astrologie şi magie. Eficacitatea unui talisman, a unei formule, a unei reţete magice, în afara conţinutului lor, va fi sporită, chiar condiţionată, de momentul astrologic al realizării sale.

Astrologia stabileşte raporturi de cauzalitate între astre, pe de o parte, şi evenimentele terestre şi activităţile umane, pe de altă parte. Fie caută predicţii şi se prezintă ca o tehnică (desenul hărţii cerului şi interpretarea) empirică şi descriptivă, străduindu-se să ajungă la o formulare sistematică a corespondenţei ce există între evenimente recurente, fie e orientată mai mult spre evocarea simbolică; filosofia vede în natură o mare carte alegorică a cărei unitate şi ordine ţine de o reţea de corespondenţe şi analogii, şi atunci se prezintă mai curând ca o formă de înţelepciune, în căutarea marilor cicluri fundamentale (Pont-Humbert, 41-42).

Bineînţeles, nu toţi anticii credeau cu aceeaşi uşurinţă în cuvintele ghicitorilor[1]. Tacitus povesteşte o întâmplare din viaţa lui Tiberius, deosebit de exigent faţă de prevestirile astrologilor (tradiţia spune că el s-ar fi iniţiat mai târziu în această artă sub îndrumarea lui Thrasillus, pe care îl pomeneşte şi episodul de mai jos): „De câte ori consulta un astrolog într-o chestiune de acest fel, el alegea vreun pridvor înalt al casei şi tovărăşia unui singur libert. Acesta, neştiutor de carte şi voinic, o lua înainte, prin locuri neumblate şi prăpăstioase (casa era clădită pe stânci), conducându-l pe acela a cărui ştiinţă Tiberius hotărâse s-o pună la încercare. Dacă se ivea vreo bănuială de vorbe deşarte sau de înşelătorie, îl arunca pe ghicitor, la întoarcere, în marea de dedesubt, ca să nu existe nici un ştiutor al secretului. Aşadar, Thrasillus, dus pe aceleaşi stânci, după ce-l impresionase pe Tiberius care-l iscodea, dezvăluindu-i iscusit tot ce privea conducerea lui şi viitorul, a fost întrebat dacă şi astrologul îşi făcuse horoscopul şi ce-i arătau lui acel an şi acea zi. Acela, calculând poziţiile astrelor şi distanţele, şovăi la început, apoi se sperie şi, cu cât examina mai adânc, cu atât mai mult tremura de uimire şi de frică; în cele din urmă, strigă că-l ameninţă o primejdie, nelămurită pentru el şi poate chiar ultima. Atunci Tiberius, îmbrăţişându-l, îl felicită că poate prevesti pericolele şi-l asigură că va rămâne nevătămat; luând drept oracol tot ce spunea acela, îl luă pe lângă el printre cei mai intimi prieteni“ (Tacitus, *Anale,* VI, 21).

[1] Tacitus (*Anale*, II, 27) ne spune despre Marcus Libo Drudus: „Firmius Catus, un senator dintre prietenii intimi ai lui Libo, îl împinse pe acest tânăr nesocotit şi înclinat spre toate aiurelile, să se încreadă în promisiunile chaldeilor, în misterele magilor şi chiar în tălmăcitorii de vise“.

Este interesant şi comentariul pe care îl face Tacitus în continuarea anecdotei incluse de el în *Anale* (VI, 22): „Dar eu, de câte ori aud vorbindu-se despre aceste chestiuni şi de altele asemenea, nu pot spune hotărât dacă viaţa omului se desfăşoară după o lege a destinului şi după o necesitate imuabilă, sau la voia întâmplării (...). Mulţi au părerea, adânc întipărită, că zeii nu se preocupă nici de naşterea, nici de sfârşitul nostru, nici, într-un cuvânt, de noi, oamenii; de aceea, zic ei, cei buni au parte de nenorociri şi cei răi de bucurii. Alţii, dimpotrivă, cred că este o legătură între destin şi întâmplările vieţii, dar aceasta nu este determinată de mersul stelelor, ci de principiile şi de corelaţiile cauzelor naturale; şi totuşi, zeii ne lasă nouă alegerea felului de viaţă care, o dată ales, determină ordinea, inevitabilă, a evenimentelor (...). De altminteri, celor mai mulţi oameni nu li se poate scoate din minte ideea că viitorul cuiva e hotărât chiar de la naştere şi, dacă unele se întâmplă altfel decât i-a fost scris, *vina o poartă şarlataniile prezicătorilor, care prezic ce nu ştiu; se pierde astfel încrederea într-o ştiinţă care şi-a dat serioase dovezi atât în vremea veche, cât şi într-a noastră*“ (subl. n. – A. O.). Tot Tacitus, dar, de această dată, vădind clar dezaprobare, denunţă sprijinul pe care-l acordau lui Vespasianus magii: „După cuvântarea lui Marcianus, ceilalţi se strânseră şi mai curajoşi în jurul lui Vespasianus: îl îndemnau şi îi vesteau profeţiile ghicitorilor şi mersul stelelor. El nu era străin de astfel de credinţe deşarte, ca unul care, ajungând apoi stăpân, a avut pe lângă el un astrolog, pe un oarecare Seleucus, ca sfetnic şi ghicitor“ (*Istorii*, II, 78). Mai târziu se conturează reprezentările legate de steaua însoţitoare, de „îngerul“ protector: „Această coincidenţă, pe cât se pare, se datora unui *daimon* pe care soarta îl hărăzise lui Tiberius cât avea să trăiască“ (21, Cassius Dio, III, LVII, 20, 70).

Arta augurală (auspicia) reprezenta divinaţia în **zborul** (*alites*) sau **cântecul păsărilor** (*oscines*). Semnele prevestitoare pe care le oferea zborul păsărilor, ce se bazau în principal pe o opoziţie fundamentală din domeniul sacrului – *stânga*/*dreapta* – au fost dintotdeauna un indiciu explicit pentru reuşita acţiunii pe care o intenţiona cel ce consulta augurii. Însă forma cea mai simplă de divinaţie era oferită de însăşi prezenţa, în situaţii deosebite, a păsării, fără a se face în mod deosebit o precizare referitor la specia acesteia; semnificativă era prezenţa ei într-un mediu sau într-un moment nespecific, fapt ce impunea natura divină a păsării, interpretată fără echivoc drept un mesager care nu trebuia să fie ignorat: „Un semn îmbucurător pentru Fabius Valens şi pentru oastea pe care o conducea la război a fost, chiar în ziua plecării, ivirea unui vultur ce zbura lin înaintea coloanei, ca şi cum le-ar fi

arătat calea; şi până departe se tot auzeau strigătele de bucurie ale ostaşilor, căci zborul lin al păsării neînfricate era socotit ca o prevestire neîndoielnică a unei mari izbânzi“ (Tacitus, *Istorii*, I, 62).

Dacă în fragmentul de mai sus accentul cade pe acţiune – pasărea ca antemergător, *i.e.* însoţitor al oamenilor pe drumul ales, deci semn că divinitatea aprobă întru totul respectiva misiune, episodul ce urmează impune ca semn prevestitor tot prezenţa nefirească a păsării[1], ceea ce face notă discordantă fiind de această dată excesul – pasărea nu-şi părăseşte uşor locul –, care se încheie o dată cu ducerea la bun sfârşit a misiunii sale: moartea celui despre care a dat de ştire: „Oamenii locului povestesc că, în ziua când s-au bătut la Bedriacum, o pasăre nemaivăzută s-a aşezat într-o pădurice umblată de lângă Regium Lepidum, şi că apoi nu s-a speriat şi nici n-a putut fi gonită de oameni sau de celelalte păsări din jur până când Otho nu şi-a curmat firul vieţii; atunci s-a făcut nevăzută; şi cei ce socoteau trecerea timpului au spus că începutul şi sfârşitul acestei arătări s-au întâmplat deodată cu moartea lui Otho“ (Tacitus, *Istorii*, II, 50). „O bufniţă se aşează din zbor mai întâi pe templul Concordiei, pentru ca apoi, de aici, să treacă pe toate celelalte temple, cele mai sacre, ca să zic aşa; în cele din urmă, izgonită de peste tot, pasărea se instală pe lăcaşul Geniului Poporului, de unde n-a putut fi nici prinsă, nici alungată decât seara târziu (...). Romanii, văzând şi auzind câte se întâmplau, şi-au amintit, privitor la timpurile în care trăiau, de prezicerea legată de apariţia unui şarpe înaripat. În Etruria, într-adevăr, cu puţin timp mai înainte, un dragon bicefal, lung de 85 de coţi, s-a arătat pe neaşteptate şi după ce-a săvârşit mult rău, a fost lovit de trăsnet“ (32 î. H., Cassius Dio, II, L, 8, 241).

Homer ne oferă un exemplu de interpretare a zborului păsării, în acest caz de bun augur:

„... Abia vorbi şi-n clipă
La dreapta lui zbură atunci un uliu,
Sol iute zburător al lui Apollon.
O porumbiţă-ncătuşase-n gheare
Şi-o tot smulgea şi-mprăştia din pene
La mijloc între Telemah şi navă.
Teoclimenos îl pofti pe-acesta
Departe de tovarăşi şi-apucându-l
De mână,-i zise: «Tinere, acest uliu
Cu voia unui zeu din dreapta zboară.
Eu l-am văzut din faţă şi-nţeles-am
Că e un semn. O casă mai domnească
Nu-i alta cum i-a voastră în Itaca»“
(*Odiseea*, XV, 690 sq.).

[1] A se vedea acelaşi rol decisiv, electiv, al păsării, şi într-un basm românesc: „Dregătorii cei mari ia un porumbel alb nevinovat, îl încarcă cu cordele foarte frumoase cu tot felul de feţe, îl aruncă în sus şi pe cine s-o lăsa porumbelul, pe acela îl face împăratul lor“ (P. Ispirescu, *Cei trei fraţi împăraţi*, Bucureşti, 1882, p. 153).

Stânga reprezintă tot ceea ce este anormal, nefiresc, un semn al lumii celeilalte[1]. Şi moartea era marcată de prezenţa acestei opoziţii. La pomeni, sârbii distribuiau mâncarea de la dreapta la stânga. Când se apropiau de sicriu, veneau tot din partea stângă. Mortul era pus în sicriu din dreapta, iar crucea era purtată la cimitir pe umărul stâng. Mişcarea de la dreapta la stânga, la fel şi privirea care avea aceeaşi direcţie, erau considerate sacralizate, simbolizând moartea. Se credea că sufletele celor morţi, în drumul lor spre cealaltă lume, ajungeau la o răspântie, unde se bifurcau două drumuri: cel din dreapta ducea la Câmpiile Elizee, celălalt, din stânga, ducea în Tartar. Ţiuitul urechii stângi era, la multe popoare, un semn rău, prevestitor al morţii sau al altor nenorociri, alături de zbaterea ochiului stâng etc. Pentru a se afla dacă un bolnav mai avea zile de trăit sau nu, se lua o bucăţică de pânză din hainele lui şi se arunca într-un vas cu apă, se amesteca de trei ori şi apoi se uitau în ce direcţie se va îndrepta: dacă o lua la dreapta, era semn de vindecare, la stânga – de moarte.

Ca de obicei, aşa cum am văzut, nu toată lumea aproba o practică divinatorie sau alta. Pe lângă prevestirea lui Teoclimenos, la Homer întâlnim remarca dispreţuitoare a lui Hector:

„Zeii atunci negreşit luatu-ţi-au mintea, de-mi vii tu
Să mă înveţi ca să nu mai ţiu seama de vrerea lui Zeus
Şi să mă iau după zborul de păsări cu aripi întinse.
Nu vreau de ele să ştiu, nu-mi pasă de zboară la dreapta
Spre răsărit ori la stânga spre-apus..." (*Iliada*, XII, 225 sq.).

Pentru început, în cazul efectuării practicilor divinatorii augurale, trebuia stabilit cadrul concret, orizontul de aşteptare al ritualului propriu-zis. Pentru aceasta era nevoie de respectarea instrucţiunilor rituale (aici în variantă umbrică): „Ceremonia începe prin studierea păsărilor, ruşuliţa şi stăncuţa

[1] Eroii mitologici stângaci sunt prin tradiţie persoane consacrate. De exemplu, chiar şi conform tradiţiei creştine, în credinţele româneşti şi ale slavilor din sud se spune că Sf. Ilie are numai mâna şi piciorul stâng (Muşlea-Bârlea, 396; Ciauşanu, 71). Predominanţa părţii stângi, căreia i se atribuie puteri deosebite, se observă în numeroase practici rituale. Pentru a scăpa de drac, românii spun că trebuie să te loveşti cu mâna stângă, pentru că *„necuratul se aciolează şi pe la oameni, el stă pe mâna şi pe piciorul stâng"*. Dar dacă dai în cineva cu mâna stângă, *„de se întâmplă în aşa minută, îl omori"* (Ciauşanu, 222). Chiar după naştere, copilul poate fi ferit de pericolul de a deveni stângaci, dacă se respectă următoarele prescripţii: când mama alăptează pentru prima oară, ea nu trebuie să ţină copilul cu mâna stângă şi nici să-i dea să sugă de pe partea stângă, spun românii. La francezi se fac stângaci acei copii care calcă pentru prima dată pe pământ cu piciorul stâng (*idem*, 364) ş.a.m.d.

din dreapta, ciocănitoarea şi coţofana din stânga. Cel care va vedea păsările acestea dinspre sine către auspiciant să zică: «eu spun că dacă tu vezi ruşuliţa la dreapta, stăncuţa la dreapta, ciocănitoarea la stânga, coţofana la stânga, păsările zburătoare la stânga şi păsările cântătoare la stânga – este semn favorabil». Şi auspiciantul să mai spună: «Eu le văd, ruşuliţa la dreapta, stăncuţa la dreapta, ciocănitoarea la stânga, păsările zburătoare la stânga şi păsările cântătoare la stânga, cum că sunt semne bune pentru mine, pentru poporul iguvian, în acest templu». Când cel care studiază păsările cântătoare îşi va lua locul, să nu facă nici un zgomot, să nu facă să cadă ceva, şi cel care le observă să nu se întoarcă din drum. Dacă se face vreun zgomot sau dacă ceva cade jos, ziua este defavorabilă“[1] (cf. Bouché-Leclercq, IV, 170-171).

În cazul în care procedeul divinator al auspiciei era încurajat se impunea respectarea cu stricteţe a ritualului acceptat de tradiţie pentru a primi informaţiile pe care într-adevăr dorea să le transmită divinitatea. Greşeli mai mici sau mai mari atrăgeau după sine complicaţii atât de neprevăzute, cu consecinţe atât de grave, încât, mai ales când interesele statului erau în joc, se recurgea la anularea falselor prescripţii (evident, cu pierderea prestigiului celui în cauză). Mai jos oferim, în versiunea lui Plutarh, comentariul unei asemenea greşeli de ritual: „Obiceiul era astfel: când un conducător şedea în afara cetăţii, închiriind o casă sau o colibă ca să observe păsările, dar era silit de vreo cauză oarecare să se întoarcă în cetate, când nu erau încă semne temeinice, trebuia să lase căsuţa închiriată mai înainte şi să închirieze alta, din care avea să înceapă observarea din nou. Asta îi scăpase, după cum se vede, lui Tiberius şi proclamase consuli pe bărbaţii amintiţi [Scipio Nasica şi C. Marcius – n. n. A. O.] folosindu-se de două ori de aceeaşi casă. Mai în urmă, dându-şi seama de greşeală, a adus-o la cunoştinţa Senatului, care n-a trecut cu vederea o greşeală atât de mică, ci a scris consulilor, iar ei au părăsit provinciile, s-au întors degrabă la Roma şi au depus slujba“ (Plutarh, *Marcellus*, V)[2].

---

[1] Este persclo aveis aseriater enetu; parfa curnase dersva, peiqu peica merstu... Poei angla aseriato eest, eso tremnu serse arsfesture chveltu: Stiplo aseriaia parfa dersva, curnaco dersva, peico mersto, peica mersta: mersta auvei, mersta angla esona...

Arsfertur eso anstiplatu: Ef aserio. Parsfa dersva, curnaco dersva, peico mersto, peica mesrta; merta aveif, merstaf anglaf esona mehe, ijoveine, esmei stahmei stahmeitei...

Sersi pirsi sesust poi angla aseriato est, erse neip mugatu, nep arsir andersistu: nersa courtust porsi angla anseriato iust. Sve mujeto fust, ote pisi arsir andersesust, disler alinsust... (*Tab.,* VI, a, 1-5).

[2] Cf. şi „În aceeaşi vreme însă, doi preoţi cu foarte mare vază au fost destituiţi din slujbă, anume Cornelius Cethegus, pentru că dăduse măruntaiele victimei împotriva orânduielii, iar Quintus Sulpicius, pentru că, în timp ce aducea jertfa, i-a căzut de pe cap tichia cu coamă, pe care o poartă aşa-zişii flamini“ (Plutarh, *idem*).

Istoria romană cunoaşte multe cazuri de sfidare a destinului, de nerespectare a semnelor trimise de divinitate sau, din nou, de proasta interpretare a acestora. Dar mai gravă era mistificarea rezultatului, chiar dacă era făcută, cum spune cronica, cu un scop nobil. Să ne aducem aminte de episodul celebru din războiul împotriva samniţilor, inclus de Titus Livius în *De la fundarea Romei* (X, 40): „... Papirius se sculă în tăcerea nopţii şi trimise augurul să cerceteze auspiciile. Nu era fiinţă omenească în tabără să nu ardă de dorinţa de a şti dacă trebuie să pornească la luptă; şi comandanţii şi ostaşii de rând erau la fel de încordaţi (...). Dorinţa de luptă a tuturor dădea fiori şi inimilor celor care luau parte la auspicii, *căci, deşi puii nu voiau să pigulească, paznicul lor s-a încumetat să rostească o minciună, vestind pe consul că puii mănâncă cu o poftă nebună* (subl. noastră – A. O.)[1]. Consulul însă vesteşte voios că auspiciile sunt deosebit de prielnice şi că lupta romanilor va fi desfăşurată cu sprijinul zeilor. Dă apoi semnalul de începere a bătăliei (...). În timp ce comandantul era concentrat cu toată fiinţa lui la alcătuirea planului de luptă, s-a iscat o vrajbă între paznicii puilor, în legătură cu auspiciile luate în acea zi, care vrajbă a fost auzită şi de călăreţii romani; aceştia, socotind că nu trebuie să treacă cu vederea un asemenea temei, au dat de veste lui Sp. Papirius, fiul fratelui consulului, că socoteala cu aceste auspicii nu e prea limpede". Comentariul pe care îl face Titus Livius este semnificativ pentru locul deosebit pe care îl ocupa divinaţia (aici: auspicia) în societatea romană din momentul surprins. Dacă se luau măsuri represive împotriva augurilor, acest lucru se întâmpla tocmai pentru a pedepsi reaua intenţie: „Acest tânăr, *care se născuse înainte de ivirea pe lume a învăţăturilor care au dispreţ pentru zei* (subl. noastră – A.O.), a cercetat cum stau lucrurile, pentru a nu aduce la cunoştinţa consulului ceva nedovedit, şi în urmă i-a dat de ştire. Papirius Cursor i-a spus nepotului său: «Cinste ţie pentru vitejia ta şi simţul tău de prevedere! Dacă cel însărcinat cu auspiciile mi-a adus la cunoştinţă un neadevăr, pe capul lui să cadă toată izbelişte şi urgia!»" Faptul că hotărârea de a-i condamna la moarte pe auguri (trimiterea lor în prima linie) fusese luată corect este subliniat de semnele de încurajare trimise de divinitate: „Înainte de a scoate strigătele de luptă şi de a se porni la atac, paznicul puilor sacri, izbit *din întâmplare* de o lance, s-a prăbuşit înaintea steagurilor. Când s-a dat de ştire consulului această întâmplare, el a spus: «Zeii iau parte la bătălie. Capul vinovat şi-a luat pedeapsa». *Atunci când consulul rostea aceste cuvinte, un corb a croncănit tare în faţa consulului* (subl. noastră – A. O.; semnul era de două ori favorabil: pasărea confirma

[1] *Tripudium solistimum*: puii sunt atât de sătui, încât lasă să le cadă grăunţele din cioc.

prin viu grai susţinerea zeilor, ce era dublată de locul apariţiei *omenului*: în faţă); Papirius, voios de acest auguriu, declară că astăzi mai mult ca oricând în trecut, zeii sprijină faptele omeneşti, şi porunci să sune trâmbiţele şi să se scoată strigătele de luptă".

Din fondul legendar care explică puterea miraculoasă a auspiciilor şi infailibilitatea prevestirilor acestora exemplificăm un episod memorabil: „Pentru că Romulus făcuse acest lucru [stabilirea componenţei centuriilor], cercetând mai întâi zborul păsărilor, Attus Navius, un vestit augur pe vremea aceea, s-a opus planului lui Tarqinius, spunându-i că nu se poate schimba nimic din ceea ce există şi nici înfiinţa ceva fără a consulta mai înainte auspiciile. Regele, mâniat şi vrând să-şi bată joc de pretenţiile augurului, ar fi răspuns: «Hai, cere păsărilor să vezi dacă se poate face ceva din ceea ce am eu acum în gând!» Navius a cercetat auspiciile şi a declarat că da. «Ei bine, a spus regele, asta am avut de gând: ca tu să tai o piatră cu un cuţit. Ia piatra asta şi vezi dacă poţi face ceea ce ţi-au prezis păsările tale». Atunci augurul, fără să şovăie, a tăiat piatra în două, spune legenda (...). De bună seamă, de aci înainte auspiciile şi funcţia augurilor au dobândit atâta trecere în ochii poporului şi ai cârmuitorilor statului, încât nu se mai întocmea nimic nici în vreme de pace, nici de război, până nu se cercetau mai întâi auspiciile" (Titus Livius, I, 36). Astfel, consulii îşi începeau anul nou al magistraturii lor prin consultarea augurilor (Cicero, *De divin*., II, 35, 74), pe 1 ianuarie sau poate chiar în noaptea de 31 decembrie. Vechea ceremonie *Augurium salutis* se desfăşura cu scopul de a obţine mai întâi asigurarea zeilor că rugăciunile cetăţii vor fi primite favorabil, şi, nu în ultimul rând, protecţia lui Jupiter. Acest rit a căzut, ca şi altele, în desuetudine, spre sfârşitul Republicii, dar a fost repus în drepturi de Augustus (Suetonius, *Aug*., XXXI; Cassius Dio, XXXVII, 24-25): *augurium maximum quo salus populi romani petitur* şi, după o întrerupere de 25 de ani, reluat în 49 în timpul guvernării lui Claudiu (Tacitus, *Anale*, XXII, 24).

Ritualul desfăşurat în dimineaţa calendelor lui ianuarie era semnificativ atât pentru însemnătatea practicilor augurale în societatea romană, cât şi pentru jalonarea unei istorii a credinţelor referitoare la „magia primei zile" (*praefigurationes*), credinţe păstrate cu sfinţenie până în zilele noastre. (Această credinţă în puterea hotărâtoare a evenimentelor asupra vieţii împăraţilor la 1 ianuarie este atestată până la creştinarea statului roman, în secolul al IV-lea.) Pregătindu-se pentru deschiderea sărbătorii, noii consuli îşi puneau insignele şi, în faţa clientelei lor reunite, mulţimea fiind îmbrăcată în haine de sărbătoare, treceau pragul casei lor, inaugurând astfel în mod

simbolic trecerea noului timp. Pe jos, îmbrăcaţi în *toga picta*, precedaţi de lictori care ţineau noile fascii, de cavaleri pedeştri, înconjuraţi de senatori, urmaţi de jilţul curùl, ei urcau pe Capitoliu. Acolo îi ofereau lui Jupiter un sacrificiu constând în tauri albi şi-şi exprimau promisiunile solemne pentru cetate (Meslin, 24; cf. Titus Livius, IX, 8, 1; XXII, 1, 6; Ovidiu, *Fastele*, I, 79; *Pont*., IV, 23-42). În acelaşi moment temporal propice interpretării viitorului se puteau decoda şi semnele nefaste: Nero, se spune, grăbindu-se la 1 ianuarie 68 să celebreze sacrificiul zeilor lari, a văzut, în căderea neaşteptată a statuilor acestora, un avertisment al propriului lui sfârşit, *omen* întărit de repetarea altor două semne, în aceeaşi zi, în timpul desfăşurării auspiciilor şi în timpul *nuncupatio votorum* (v. Suetonius, *Nero*, XLVI, 3-4). La fel, căderea coroanei lui Galba, când oferea, la 1 ianuarie al anului următor, sacrificiul tradiţional lui Jupiter Optimus Maximus, a fost şi ea interpretată ca o anunţare a morţii lui apropiate (Suetonius, *Galba*, XVIII, 4; cf. Meslin, 34). Aceeaşi valoare augurală se atribuia şi unor acte rituale de mai mică amploare, desfăşurate în locuinţele private din antica Romă (care s-au păstrat şi ele, sub formă de superstiţii, şi în societăţile ulterioare). Romanii spuneau că de 1 ianuarie nu trebuia să laşi o masă în întregime goală, deoarece ea însăşi este un *res sacra*. Această *horror vacui* se explică foarte uşor: o masă goală, în această zi reputată ca *auspicatissimus*, era semnul nefast al unei goliri apropiate, al sărăciei şi al foametei. Printr-o opoziţie logică, ritul *mensa fortuna* este apotropaic: împodobind masa cu tot ce doreşte să aibă, chiar din abundenţă, se îndepărtează această ameninţare (Meslin, 71-72).

Divinaţia prin intermediul cocoşilor (*alektryonomanţia*, Grecia, Roma imperială) s-a dezvoltat ca urmare a credinţei că pasărea poseda un instinct divinator natural, ce o făcea să presimtă perturbaţiile atmosferice. Sacrificiul unui cocoş avea, în anumite localităţi, reputaţia de a proteja de grindină. Divinaţia consta în a contura câteva caractere pe pământ, în plasarea unui bob de grâu în fiecare dintre ele şi în examinarea ordinii în care pasărea ciugulea aceste boabe (Massonneau, 36)[1]. Romanii cunoşteau şi ei un

[1] L. Cẽlius Antipater, în capitolul de *Anale* intitulat *C. Flaminius nesocoteşte semnele divine*, arată însemnătatea divinaţiei: „După purificarea şi trecerea în revistă a armatei, el [C. Flaminius] şi-a dus tabăra spre Arretium şi pe când îşi conducea legiunile contra lui Hanibal, deodată căzu şi el şi calul său fără nici o cauză vizibilă. El n-a ţinut seamă de acest semn, deşi, după părerea cunoscătorilor, era o înştiinţare să nu înceapă lupta. Luându-se auspiciile, augurul a fost de părere să se amâne ziua începerii luptei, căci el văzuse că puii sfinţi sunt agitaţi şi că lăsau să le cadă grăunţele din gură. Atunci Flaminius l-a întrebat ce trebuia să facă dacă puii vor continua să nu mănânce, augurul răspunzându-i

procedeu asemănător, al cărui agent erau păsările *alites* sau *oscines* în general, numit *auspicia ex tripudiis*, când era urmărit mai ales apetitul respectivei păsări. Dacă pasărea, când mânca, scăpa câteva boabe din gură, *tripudium sollistimum* oferea un prognostic favorabil (cf. Bouché-Leclercq, IV, 203).

Haruspicina. Divinaţia în măruntaiele păsărilor (extispicina) – interpretarea viscerelor: splina, stomacul, rinichii, inima, plămânii, ficatul: „În ziua a optsprezecea dinaintea calendelor lui februarie, pe când Galba aducea o jertfă în faţa templului lui Apollo, haruspicele Umbricius îi făcu cunoscut că măruntaiele jertfei prevestesc nenorociri, capcane apropiate şi un duşman la palat“ (Tacitus, *Istorii*, I, 27; cf. şi Titus Livius: „Cu prilejul sacrificiului, unul din consuli n-a găsit la cea dintâi victimă jertfită lobul din dreapta al ficatului“ – XXX, 2). Să vedem acum un alt exemplu, bazat pe aceeaşi ambivalenţă a sacrului: „Luând deci [Marcellus] pe prezicător, a pornit să aducă jertfă zeilor şi, la căderea primei victime, prezicătorul i-a arătat că ficatul nu are cap. Când a adus al doilea rând de jertfe, nu numai capul ficatului a prezentat o mărime neobişnuită, dar şi toate celelalte măruntaie erau grase şi se credea că frica inspirată de prima victimă nu-şi avea rostul. *Dar prezicătorii au spus că mai mult se tem şi sunt tulburaţi de această bunăstare a măruntaielor, deoarece semnele bune se arătaseră la cele mai urâte şi mai jigărite victime, ceea ce face ca schimbarea să pară cu totul ciudată*“ (Plutarh, *Marcellus*, XXIX; subl. noastră – A.O.).

În situaţiile în care nu se ţine cont de mesajul prevestirii, aceasta se poate repeta, până la luarea ei în seamă: „Lui Gracchus i s-a arătat o tristă prevestire: înainte de a pleca din ţinutul Lucaniei, după ce a săvârşit jertfa, doi şerpi, târându-se pe furiş, s-au apropiat de măruntaiele victimei şi i-au mâncat ficatul, dar când au fost zăriţi, au dispărut repede din faţa privirilor. Din această privire, în vreme ce din îndemnul haruspicelui se repetau sacrificiile, şi pe când măruntaiele erau observate cu mai multă luare-aminte, se spune că şerpii [furişându-se] şi a doua, şi apoi a treia oară, după ce au muşcat din ficat, au plecat nesupăraţi. Deşi haruspicii au declarat că această

că trebuie să stea liniştit: «Frumoase auspicii, i-a replicat Flaminius, dacă va trebui să aştept până le va fi foame puilor şi să nu fac nimic când vor fi sătui» şi porunci îndată să se ridice steagurile şi armata să-l urmeze. În timpul acesta stegarul primei companii de hastaţi, neputând să smulgă steagul din pământ şi neajungând la nici un rezultat, nici cu ajutorul mai multor soldaţi, lucrul a fost anunţat lui Flaminius, dar el, după nelegiuitul său obicei, n-a voit să ţină seamă de acest avertisment. Astfel, după trei ore, armata lui a fost măcelărită şi el însuşi ucis“ (L. Cælius Antipater, 30-31; *apud* Cicero, *De Divinatione*, I, XXXV, 306-307).

minune îl priveşte pe comandant şi i-au atras atenţia să se ferească de oamenii ascunşi şi de sfaturi aidoma lor, totuşi nici o prevedere n-a putut clătina hotărârea apropiată a ursitei“ (Titus Livius, XXV, 16).

Sortilegi (manipularea sorţilor): cuvintele erau scrise sau, mai degrabă, hazardul era cel ce scria cuvântul hotărâtor prin intermediul unor litere (pentru utilizarea sorţilor au rămas celebre cetăţile Caere, Falerii, Praeneste, Antium etc.). Se mai utiliza, de asemenea, divinaţia prin interpretarea unor versuri din Homer, Vergiliu sau a unor versete din Sfânta Scriptură (Massonneau, 17). Sorţii erau nişte tăbliţe păstrate strâns, legate cu nişte panglici, pe care erau scrise cuvinte care deveneau profetice o dată ce erau alese, trase „la sorţi“. În 218, la Caere, şi în 219, la Falerii, legenda spune că sorţii au vorbit singuri (cei din Caere s-au desfăcut din legătura care-i ţinea strânşi, iar la Falerii a căzut din acest fascicul un singur sort; cf. Bouché-Leclercq, IV, 146). În ceea ce priveşte sorţii de la Praeneste, Cicero menţionează în tratatul său *De Divinatione* apariţia acestor instrumente divine: „Arhivele din Praeneste spun că un cetăţean onorabil şi distins, Numerius Suffucius, a primit prin vise repetate şi, în cele din urmă, ameninţătoare, porunca de a tăia o stâncă într-un anume loc. Înfricoşat de aceste viziuni, el a trecut peste ironiile concetăţenilor săi şi s-a pus pe treabă. Atunci a văzut cum prin tăietura provocată au ieşit la lumină sorţii care cuprindeau, gravate pe lemn de stejar, caracterele alfabetului primitiv...“ (Cicero, *De Divinatione*, II, 41). Ca şi în cazul desfăşurării altor practici divinatorii, era nevoie să se respecte ritualul stabilit de tradiţie; în nici un caz nu trebuia forţată mâna soartei (aici: a sorţilor). În timpul lui Tiberius oracolul din Praeneste era frecvent consultat. Odată Tiberius a vrut să consulte sorţii la Roma, astfel că a poruncit ca aceştia să fie sigilaţi în chivotul care-i adăpostea şi să fie aduşi în cetate. Dar, spune legenda, când a deschis chivotul, sorţii dispăruseră şi n-au mai fost văzuţi până când chivotul a fost dus înapoi în templu (cf. Suetonius, *Tiberius*, 63).

Oracolele sibiline: Sibyllini Libri erau la Roma cărţile ce cuprindeau destinele oraşului, fiind utilizate în toate circumstanţele importante: consultatorul lor (iniţial *duumviri sacris faciundis*) putea primi sfaturi pentru ieşirea din situaţii dificile, depăşirea unor calamităţi, atunci când ceremoniile cultuale obişnuite nu reuşeau să potolească mânia zeilor: „În acel an apele au crescut considerabil şi Tibrul a inundat părţile joase ale oraşului. În jurul porţii Flumentane s-au prăbuşit în ruină câteva case; poarta Caelimontana a fost lovită de trăsnet; de asemenea, zidul din jur a fost izbit în mai multe locuri. A plouat cu piatră şi la Aricia, şi la Lanuvium, şi pe Aventin. De la

Capua s-a dat de veste că un uriaş roi de viespi a zburat prin for şi s-a aşezat în templul lui Marte. Pentru aceste semne şi arătări decemvirii au primit poruncă să cerceteze cărţile sibiline; s-au oficiat slujbe de nouă zile, s-au rânduit rugăciuni publice şi oraşul a fost purificat“ (Titus Livius, XXXV, 9).

Aulus Gellius include printre povestirile neobişnuite din *Nopţile atice* şi naraţiunea intitulată *Cărţile sibiline*, în care prezintă întâlnirea dintre Sybilla din Cumes şi Tarquinius Superbus, întâlnire care a marcat instituirea acestei noi practici divinatorii[1]: „Iată ce se spune în vechile anale despre cărţile sibiline. O bătrână, străină şi necunoscută, a venit la regele Tarquinius Superbus aducând cu ea nouă cărţi, despre care zicea că conţin oracole divine şi că vrea să le vândă. Tarquinius întrebând cât costă, femeia a cerut o sumă exagerat de mare. Regele, crezând că bătrâna şi-a pierdut minţile din cauza vârstei, începu să râdă. Atunci ea aşează în faţa lui o mică vatră cu jăratic, arde trei din cele nouă cărţi şi-l întreabă dacă vrea să cumpere cu acelaşi preţ pe celelalte. Dar Tarquinius, râzând din nou şi mai tare, spune că această bătrână e cu adevărat nebună. Femeia aruncă îndată în foc alte trei cărţi şi, cu acelaşi calm, întrebă din nou pe rege dacă vrea să le cumpere cu acelaşi preţ pe celelalte trei care mai rămăseseră. Atunci Tarquinius devine serios şi începe să reflecteze şi, înţelegând că această statornicie şi îndrăzneală nu merită să fie dispreţuite, cumpără ultimele trei cărţi rămase cu acelaşi preţ care-i fusese cerut pentru toate cărţile. Şi e în afară de orice îndoială că această femeie, după ce a plecat de la Tarquinius, n-a mai fost văzută nicăieri după aceea. Cele trei cărţi, care au fost închise în sanctuarul unui templu, au fost numite sibiline, şi ori de câte ori cvindecemvirii[2] trebuie

[1] Sibile era numite preotesele posedate, asemeni Pythiei, stăpânite de accese violente, trecătoare, de entuziasm profetic (cf. Bouché-Leclercq, II, 135). Cercetătorii (Klausen, Bouché-Leclercq ş.a.) întrezăresc originea acestor profetese în spiritele apelor, ale aerului, ale pădurilor (personificări ale elementelor naturale), pe baza informaţiilor care atestă prezenţa lor în medii specifice acestor duhuri (păduri, vegetaţie în general, izvoare etc.); de aici şi posibila evoluţie a lor în personaje de prim rang într-un alt domeniu al magiei divinatorii – hidromanţia.

[2] Cărţile sibiline au fost aşezate în Capitoliu, iar paza lor a fost încredinţată la doi cetăţeni iluştri. Mai târziu, numărul paznicilor a ajuns la zece (367 î. H.), mai apoi la cincisprezece (cvindecemviri). Preoţii se îngrijeau de îndeplinirea sacrificiilor pe care le ordonau cărţile, în special de *lectisternia* (prânzuri oferite zeilor) şi de *supplicationes* (rugăciuni de mulţumire aduse zeilor). Cărţile sibiline au ars în anul 83 î. H., dar au fost reconstituite în anul 76, romanii mergând mai apoi în diverse oraşe din Italia, Grecia şi Asia Mică, unde existau profeţii sibiline. Faptul că erau scrise în limba elenă ne trimite cu gândul la menţionarea lor în operele homerice, în care Sibilele sunt profetese de pe muntele Ida, care prevesteau viitorul.

să întrebe zeii nemuritori despre afacerile statului, ei le consultă ca pe un oracol“ (Aulus Gellius, 256-257).

Este interesant de observat atitudinea sfidătoare, în acelaşi timp neîncrezătoare şi puţin temătoare a lui Tarquinius: oferta străinei nu l-a surprins nicicum pe acesta, care a reacţionat mai ales la aflarea preţului cerut pentru cele nouă cărţi de oracole. Interesul faţă de obiectul vânzării este menţinut, deşi cumpărătorul continuă seria jignirilor (*nota bene* – de două ori nerespectuos: o dată faţă de oracolele divine, pentru care îşi manifestă intenţia de a le cumpăra; a doua oară faţă de mesager: o astfel de apariţie mascată a reprezentantului divinităţii era considerată firească în acele vremuri, fapt susţinut şi de respectul faţă de practica divinaţiei prin intermediul oracolelor). Tarquinius Superbus însă, fără a o venera pe „bătrâna străină şi necunoscută“, „care n-a mai fost văzută nicăieri după aceea“, – divinitate sau mesager al acesteia –, intră în jocul practicat de regulă de neiniţiaţi în contact cu sacrul. Abia la a treia ofertă a bătrânei el este receptiv, ironia şi curajul de la început transformându-se treptat în pietate şi venerare sacră (deşi istoricul ne spune că statornicia şi îndrăzneala bătrânei erau cele care nu meritau să fie dispreţuite). Cumpărarea rituală este încheiată şi tradiţia acestei practici divinatorii devine o realitate.

Cu timpul cărţile originale au fost completate. În Tacitus, *Anale* (VI, 12), citim: „Senatorii au discutat apoi raportul lui Quintilianus, tribun al plebei, despre o carte a Sibilei: cvindecemvirul Caninius Gallus ceruse ca ea să fie admisă printre celelalte cărţi ale aceleiaşi profetese şi să se dea o decizie a Senatului în această privinţă (...). Totodată, pentru că multe profeţii neîntemeiate se răspândeau sub acel nume celebru, el amintea că August stabilise un anume termen până când acestea trebuiau prezentate pretorului şi că nici un particular nu avea voie să le ţină la el, ceea ce şi strămoşii noştri au decis după incendiul Capitoliului în războiul cu aliaţii“.

Uneori oracolul îşi întemeia răspunsul pe principiul similitudinii: „Acest an, norocos în multe privinţe, n-a fost în măsură să aducă mângâiere pentru romani, care n-au fost cruţaţi totuşi de o pacoste, ciuma, care a făcut prăpăd în oraş şi la ţară. Năpasta care s-a abătut pe capul locuitorilor a fost aidoma unei urgii. S-a mers şi s-au consultat cărţile sibiline, ca să se vadă când se curmă molima sau ce leac ar putea fi găsit prin milostivirea zeilor. S-a găsit însemnat în aceste cărţi că Æsculap trebuie adus din Epidaurus la Roma. Totuşi, consulii n-au putut îndeplini cele rânduite în această privinţă, deoarece i-a împiedicat războiul; în schimb, în cinstea lui Æsculap s-au săvârşit slujbe publice vreme de o zi“ (Titus Livius, X, 47).

În descrierea pe care Dio Cassius o face unui oracol mai puţin obişnuit este inclusă o observaţie finală deosebit de interesantă, legată de limitele divinaţiei: „Un lucru m-a uimit mai presus de orice, şi anume vâlvătaia de foc care ţâşneşte din pământ în apropiere de fluviul Aous [în Epir]. Focul nu se întinde în ţinuturile învecinate şi nici nu pârleşte ogorul care-l nutreşte. Nici măcar nu-l usucă. În imediata apropiere poţi vedea cum înverzeşte iarba şi cresc arbori. O dată cu căderile abundente de ploaie, para focului se înteţeşte şi creşte în înălţime. Din această cauză, locul poartă numele de Nymphaion; aici s-a instituit şi un oracol, care este consultat astfel: se ia tămâie şi se rosteşte păsul care te doare, apoi tămâia descântată se aruncă în foc; dacă ceea ce doreşti se va împlini – focul mistuie tămâia; de se întâmplă ca tămâia să se împrăştie afară din cercul limbilor de foc, flacăra izbucneşte în direcţia ei şi o consumă. Dimpotrivă, dacă îţi este hărăzit ca dorinţa să nu se împlinească, tămâia nu se apropie nicicum de vâlvătaie, nici chiar atunci când ajunge în mijlocul flăcărilor. Focul se retrage şi se îndepărtează. Aceste fenomene se petrec întocmai în ambele cazuri, indiferent de ceea ce doreşti să afli, cu excepţia morţii şi a căsătoriei, evenimente cu privire la care nimănui nu-i este îngăduit să întrebe oracolul când vor avea loc“ (Cassius Dio, I, XLI, 45, 455-456).

Visele constituiau procedeul cel mai obişnuit prin intermediul căruia se produceau contactele cu divinul. Pausanias relatează o astfel de comunicare îndelungată cu divinitatea, aflată la graniţa cu incubaţia: „Despre acest Epimenides se spune că mergând o dată pe câmp, a intrat într-o peşteră şi a adormit şi nu s-a trezit decât peste patruzeci de ani. După această întâmplare a compus versuri şi a purificat oraşe“ (Pausanias, I, 14, 4, 60). Visul divinator se produce spontan[1]; mai târziu se încerca obţinerea unor vise profetice prin intermediul procedeului numit *incubatio*, adică în urma somnului (dormitului) ritual în templu[2]: „Aceia care au venit să consulte

[1] Valerius Maximus, în povestirea *Visul cavalerului Haterius Rufus*, spune: „Pe când aveau loc la Siracuza jocuri de gladiatori, el [H. Rufus] s-a văzut în vis străpuns de mâna unui reţiar, şi a doua zi în timpul spectacolului povesti acest vis spectatorilor aşezaţi lângă el. Apoi întâmplarea făcu ca, în vecinătatea cavalerului, să intre un reţiar cu un mirmilon. Văzând chipul celui dintâi, Rufus zise că acela era reţiarul de care crezuse că a fost ucis şi îndată voi să plece. Dar vecinii săi, alungându-i teama prin vorbele lor, cauzară moartea acestui nenorocit. Căci reţiarul, îmbrâncindu-l pe mirmilon în acel loc, îl culcă la pământ şi, voind să-l lovească după ce-l doborî, străpunse şi pe Haterius cu o lovitură de sabie şi-l omorî“ (Valerius Maximus, 54).

[2] Visele stăteau şi la originea terapiei miraculoase: divinaţia iatromantică se bazează tocmai pe visele trimise de divinitate pacientului care practica *incubatio* în templul zeului; cei care explicau simbolismul viselor erau preoţii, care transformau mesajul ocultat în prescripţii medicale eficiente.

oracolul se supun mai întâi unei purificări, aducând o jertfă lui Amfiaraos şi tuturor acelor ale căror nume se află gravate pe altar alături de al său. După aceasta îi jertfesc un ţap, a cărui piele o aştern; apoi se culcă deasupra acesteia aşteptând să viseze ceva" (Pausanias, I, 34, 3, 106).

O dată cu trecerea timpului, cu precădere în Roma imperială, interpretarea viselor devine o profesiune. O povestire inclusă de Cicero în ciclul *De Divinatione* ne arată importanţa şi precizia ştiinţei tălmăcirii viselor pentru antici: „La ce bun să reamintesc aici, după istoria perşilor scrisă de Dinon, cum au tălmăcit magii un vis marelui Cirus? Cirus a visat o dată că soarele se afla la picioarele sale. În zadar încercase de trei ori să-l prindă cu mâinile, spune Dinon, căci, rostogolindu-se neîncetat, îi aluneca şi, până la urmă, chiar a dispărut. Magii, care la perşi erau socotiţi ca oameni înţelepţi şi învăţaţi, i-au spus că prin această întreită încercare de a prinde soarele i se prezicea că va domni treizeci de ani, ceea ce s-a întâmplat întocmai, căci el a atins vârsta de şaptezeci de ani, având patruzeci când a început să domnească" (Cicero, *De Divinatione*, I, XXIII, 274). Tot Cicero ne oferă un alt exemplu celebru de previziune prin intermediul viselor (de această dată nu în registru simbolic, ci explicit, visul furnizând nu aluzii, imagini simbolice, poetice, ci mesaje directe): „Citim în Platon cum că Socrate, pe când era la închisoare, i-a spus prietenului său Criton: «Voi muri peste trei zile, pentru că am visat o femeie de o rară frumuseţe care mi-a rostit numele şi a spus acest vers din Homer: *tertia te Phthiae tempestas laeta locabit*». Şi istoria ne spune că moartea s-a produs aşa cum a prezis" (*idem*, I, XXV, 280).

Sufletul este cel care are acces, în starea de somn, la realităţile divine[1], el este mesagerul destinului. Platon, în *Timaios* (71 *d*), împărtăşeşte această convingere: „Acea parte a sufletului care îşi are sălaşul în preajma ficatului (*n.b.* – ficatul este de asemenea un element important în executarea practicilor divinatorii, în calitatea sa de recipient al sacrului – cf. haruspicina – n.n. A.O.) /.../ petrece, în timpul nopţii, cu exerciţiul prevestirii prin vise".

În practica obişnuită, divinaţia haruspicilor cuprindea de multe ori şi interpretarea viselor, alături de tălmăcirea altor semne: „Se istoriseşte că acolo [la Capua], în timpul somnului, ambilor consuli le-a apărut în vis chipul unui om, cu o înfăţişare neobişnuită, întrecând orice făptură omenească prin strălucirea lui, care a rostit următoarele cuvinte: «Într-una din bătălii va trebui să cadă jertfă însuşi comandantul, iar în cealaltă o armată va fi jertfită în

[1] La musulmani, chiar Profetul apare în vis credincioşilor săi şi dă instrucţiuni conform cuvântului lui Allah: „Cel care mă vede în vis mă vede cu adevărat" (Pont-Humbert, 345).

cinstea zeilor mani şi a zeiţei Mame a Pământului. Acel popor şi acea tabără câştiga-va biruinţa, a cărei căpetenie jertfi-se-va într-un atac năvalnic asupra legiunilor vrăjmaşe!» După ce consulii şi-au povestit unul altuia visele, au hotărât să aducă jertfe zeilor un număr de vite, ca să le îmblânzească mânia, şi în acelaşi timp au apelat şi la haruspicii, pentru ca, dacă prevestirile sunt aidoma cu vedeniile din timpul somnului, oricare dintre cei doi consuli să fie gata să împlinească vrerea ursitei...“ (Titus Livius, VIII, 6).

Divinaţia necromantică constituia evocarea sufletelor morţilor. Era o rezultantă a cultului morţilor, care se întemeia pe teama superstiţioasă ce o aveau primitivii faţă de morţi, despre care se credea că îşi continuă viaţa după moartea pământească. Moartea separa trupul de suflet; acesta devenea o umbră ce lua forma pe care o avusese trupul în clipa morţii. *Manii* (termenul generic care desemnează sufletele morţilor, cărora li se făcea un cult public şi unul domestic) îşi luau locul printre *di inferi*, zeii infernali, subterani, opuşi zeilor superiori.

Toate credinţele populare distingeau, în funcţie de felul morţii, mai multe categorii de suflete: cele ale persoanelor moarte de moarte naturală, care fuseseră incinerate sau îngropate conform legilor comunităţii respective (*jura manium, quiescentes animae*), care deveneau spirite protectoare ale familiilor, ale locuinţelor, ale localităţilor, şi asupra cărora necromanţii şi vrăjitorii nu aveau nici o putere, şi sufletele *morţilor necuraţi* (cei care nu aveau morminte, cei pieriţi în urma unei morţi violente, premature; *larves, lemures*). Cei din urmă erau condamnaţi să rătăcească veşnic sau cel puţin până la îndeplinirea unui anumit soroc, stăpâniţi de ură şi de dorinţă de răzbunare faţă de cei rămaşi în viaţă. În această calitate a lor, de instrumente docile de răzbunare, ei erau folosiţi de vrăjitori în practici cu caracter magico-divinator.

Astfel, exista convingerea că aceste suflete rătăcitoare pot sluji într-adevăr drept instrumente pentru aflarea viitorului. Posidonius afima că sunt trei motive pentru care oamenii află în vis intenţiile divinităţii:

– din cauză că sufletul, datorită naturii sale divine, poate prevedea o serie de evenimente;

– în al doilea rând, aerul/eterul este plin de suflete nemuritoare, care poartă pecetea adevărului, cu care se pot stabili contacte şi care pot furniza celor interesaţi date despre destin, despre viitor;

– în al treilea rând, zeii în persoană conversează cu oamenii în timpul somnului, transmiţându-le acestora informaţii preţioase, necunoscute, evident din viitor (cf. Cicero, *De Divinatione*, I, XXX, 294).

Modalităţile prin care puteau fi captate aceste suflete, hoinare sau nu (pentru că sunt numeroase situaţiile în care sufletele invocate erau aduse chiar din lumea cealaltă, unde îşi găsiseră fiecare adăpostul), erau variate, dar esenţială era, fără îndoială, ofranda ce trebuia adusă pentru a câştiga bunăvoinţa umbrei ce se dorea a fi chestionată. Alteori, contactul se realiza prin intermediul unor stimuli vegetali. Brebenocul şi virtuţile sale magice sunt bine cunoscute. E suficient să se arunce câteva crengi în foc şi să se recite câteva formule ca să se vadă apărând în fum faţa decedaţilor pe care ai dorit să-i vezi (Pont-Humbert, 336).

Un prim exemplu de divinaţie necromantică este oferit de Eschil, în *Perşii*. Să vedem în ce consta ritualul înfăptuit de solicitant: „De-aceea mă-ntorc din casă fără car şi fără strălucirea dinainte [recrearea stării de doliu, ca semn al venerării mortului], ca să-i aduc părintelui fiului meu, din suflet binevoitor, libaţiile ce alină morţii: laptele alb şi dulce la băut al unei vaci neprihănite-n jug, atotscânteietoarea miere stoarsă de lucrătoarea florilor, albina, prinos de apă curgător din şipot feciorelnic, şi-această băutură neamestecată, luminoasă, din mumă câmpenească, dintr-o viţă veche, şi rodul cu mireasmă bună a măslinului bălai, care-şi întinde viaţa frunzelor tot anul, şi împletite flori, vlăstare ale gliei roditoare... [elementele componente ale ofrandei]“ (Eschil, 109-110).

Chiar dacă se cunosc cazurile unor morţi „nemulţumiţi“, adesea „nelumiţi“, care abia aşteaptă să-şi părăsească lăcaşul temporar sau permanent pentru a se bucura de ocazia revenirii pe pământ, nu numai pentru a se răzbuna pe cei care i-au frustrat de plăcerile vieţii, în situaţia divinaţiei necromantice, foarte des umbrele sunt profund nemulţumite că au fost tulburate; în cazuri mai fericite, cum este cel surprins în rândurile de mai jos, sufletul celui dus se bucură că mai are o şansă de a fi alături de cei dragi. Impresionante sunt cuvintele (umbrei) lui Dareios din aceeaşi piesă a lui Eschil: „Chiar pe soţia mea o văd lângă mormânt, mă tulbur şi-i primesc libaţiile binevoitor. Iar nu departe de mormântul meu vă tânguiţi şi voi, şi plânsetele voastre ascuţite, care deşteaptă duhurile morţilor, mă cheamă jalnic. De-acolo nu se pleacă prea uşor, pentru că zeii din adâncuri ştiu mai bine să apuce, decât să sloboadă. Eu, totuşi, am venit, având destulă trecere la ei. Grăbiţi-vă, să nu mă-nvinuiască de zăbavă...“ (*idem*, 112-113).

Existau cazuri în care spiritele celor morţi intrau în legătură cu semenii lor încă trăitori nu numai pe cale spirituală, prin intermediul visului. De cele mai multe ori întâlnim informaţii referitoare la materialitatea acestor spirite. Ele iau o înfăţişare mai mult sau mai puţin obişnuită, înfricoşătoare adesea

pentru ceilalţi (avem în vedere de fiecare dată marcarea lor sacră: să nu uităm că aceste duhuri nu mai aparţin lumii obişnuite; trecerea în cealaltă stare presupune transformări semnificative, „înfricoşătoare“ sau, mai bine zis, neliniştitoare pentru cei vii). În scrisorile sale, Plinius cel Tânăr include o povestire despre o casă cu stafii: „Era la Atena o casă foarte mare şi bună de locuit, dar cu nume rău şi pustie. În cea mai adâncă tăcere a nopţii se auzea un zgomot de fier lovit de un alt fier, şi, dacă ascultai mai cu atenţie, un zgomot de lanţuri care părea că vine mai întâi de departe şi apoi se apropie. În curând se vedea o stafie asemenea unui bătrân foarte slab şi prăpădit, care avea o barbă lungă, părul zbârlit, fiare la picioare şi la mâini, pe care le scutura într-un mod oribil. De aici, nopţi îngrozitoare şi fără somn pentru cei care locuiau în această casă: insomnia aducea boala, şi boala, mărind spaima, era urmată de moarte, căci în timpul zilei, deşi fantoma nu mai apărea, amintirea chipului ei le-o punea mereu înaintea ochilor, şi teama trecută producea o alta nouă. În sfârşit, casa fu părăsită şi lăsată în întregime fantomei (...). Filosoful Athenador, venind la Atena, (...) se instalează acolo (...). La începutul nopţii, o tăcere adâncă domneşte în această casă, ca de altfel pretutindeni. Apoi, aude fiare lovindu-se de fiare, lanţuri care zornăiau (...). Ea [fantoma] sta în picioare şi-l chema cu degetul (...). Atunci, fără să mai întârzie, se scoală, ia lumina şi o urmează. Fantoma mergea cu un pas domol, ca şi cum ar fi fost împovărată de lanţuri. După ce ajunse-n curtea casei, deodată dispăru şi lăsă acolo pe filosoful nostru, care, adunând ierburi şi frunze, le puse în locul unde fuse părăsit, spre a-l putea recunoaşte. A doua zi, el se duce la magistraţi şi-i roagă să ordone să sape în acel loc. Se sapă şi acolo găsesc oase vârâte şi strânse în lanţuri, oase pe care trupul, putrezit de timp şi de pământ, le lăsase fără carne şi roase de lanţuri. După ce le adunară cu grijă, le îngropară în văzul lumii. Şi de când mortul a fost înmormântat după datina obştească, n-a mai tulburat liniştea acestei case“ (Plinius cel Tânăr, 252-253).

Tot ca o varietate a divinaţiei necromantice putem considera şi visele profetice care aveau drept eroi spirite ale morţilor, aici instrumente ale sacrului, prin intermediul cărora se transmit celor vii semnale de avertizare: „Conform aceluiaşi C̓ylius, Gaius Gracchus a spus mai multor persoane că fratele lui Tiberius i-a apărut în vis pe când candida la funcţia de chestor şi-i spunea: «Să ştii, oricât ai încerca să-ţi depăşeşti destinul, vei muri de aceeaşi moarte ca a mea». Aceasta s-a întâmplat înainte ca Gaius să fie tribun al poporului, şi C̓ylius scrie că el însuşi a auzit aceasta de la Gaius, care spusese aceasta şi altora“ (Cicero, *De Divinatione*, I, XXVI, 284).

Dacă, în exemplul oferit de Plinius cel Tânăr, intrarea în normalitate, în cazul nostru îngroparea, conform tradiţiei, a rămăşiţelor celui care a

devenit suflet rătăcitor, se realizează întâmplător, datorită perseverenţei eroului povestirii, pornit să dezlege o taină mai veche, pe calea viselor se pot transmite, aşa cum se ştie, atât întâmplări, mesaje din viitor, dar şi din prezent. „Doi prieteni din Arcadia, ce călătoreau împreună la Megara, au înnoptat unul la un han, iar cel de-al doilea în casa unui prieten. După ce au cinat şi s-au dus la culcare, al doilea călător a visat în toiul nopţii că tovarăşul său de călătorie îl implora să-i vină în ajutor, deoarece hangiul intenţiona să-l omoare. Foarte înfricoşat la început de acest vis, mai apoi recăpătându-şi liniştea, îşi zise că n-are de ce să se teamă şi se duse la culcare. Când a adormit, aceeaşi persoană i-a apărut din nou în vis şi i-a spus: «Dacă nu m-ai ajutat când eram în viaţă, te implor să nu permiţi ca trupul meu să rămână neîngropat. Am fost ucis de hangiu, care mi-a aruncat trupul într-o căruţă şi l-a acoperit cu balegă. Te implor să fii dimineaţă la poarta cetăţii, înainte ca el să părăsească cetatea». Pe deplin convins de cel de-al doilea vis, l-a găsit dimineaţă pe căruţaş la poarta cetăţii, şi când l-a întrebat ce are în căruţă, acesta a început să fie cuprins de spaimă. Arcadianul a luat apoi trupul tovarăşului său mort din căruţă, a reclamat crima autorităţilor şi hangiul a fost pedepsit“ (Cicero, *De Divinatione*, I, XXVII, 286).

Cel mai cunoscut episod în care este narată invocarea sufletelor morţilor este întâlnit în *Odiseea* (XI, 30-49). Pentru ca morţii să fie evocaţi era nevoie de realizarea practicilor sacrificiale. Însă jertfele aduse morţilor trebuiau să fie aduse într-un spaţiu specific, sacralizat, în preajma unei porţi de acces în lumea cealaltă, pentru a uşura călătoria sufletelor. Mai era nevoie, bineînţeles, de respectarea condiţiei temporale, o condiţie *sine-qua-non* pentru acest tip de ritual. Să urmărim desfăşurarea ritualului de evocare a sufletelor morţilor:

„... O apucarăm
Până la Ocean, până ce furăm
La locul unde ne spusese Circe. /condiţionarea spaţială/
Acolo Evriloh şi Perimede
Ţinură cele două jertfe-aduse.
Eu sabia-mi trăsei atunci din teacă,
Săpai o groapă de un cot în cruce
Şi morţilor turnai într-însa paos:
'Nainte fuse mied, apoi vin dulce
Şi dup-aceea apă. Peste ele
Făină albă presărai. /sacrificiul preliminar/
Pe urmă
Mă tot rugai de ţestele deşarte
Ale morţilor, le juruii că-n ţară

Sosind, le voi jertfi la mine-acasă
O vacă stearpă, vita cea mai bună,
Şi pe altar le voi ticsi tot felul
De bunătăţi şi că lui Tiresias
Deosebit jertfi-voi un berbece
Cu totul negru, fala turmei noastre. /sacrificiul complet; rit funerar/
Iar când urai şi mă rugai acolo
Noroadelor de umbre, pusei mâna
Pe oi şi le-njunghiai în groap-aceea,
Şi ciuruia într-însa sânge negru...“

În rândurile care urmează facem cunoştinţă cu tipurile de suflete care pot fi contactate. Din cauza faptului că evocarea morţilor presupune, de fapt, o tulburare a sufletelor de pe lumea cealaltă, un amestec nedorit din partea umanului, jertfele de câştigare a bunăvoinţei acestora n-ar fi fost suficiente pentru asigurarea unui răspuns, a unei atitudini favorabile din partea acestora (sufletele ar fi avut un comportament ostil, malefic). Era nevoie, de fapt, de o jertfă suplimentară, de un sacrificiu complet, care aminteşte de practicile funerare efectuate în cazuri deosebite. Într-adevăr, pot fi tulburate numai sufletele care nu cunosc încă odihna veşnică, sufletele persoanelor care şi-au pierdut viaţa accidental, înainte de vreme, care n-au beneficiat de un ritual de înmormântare sau de pomenire. De aceea Ulise făgăduieşte umbrelor un supliment de jertfă, ce ar asigura acestora mulţumirea sufletească. Enumerarea sufletelor sosite din Infern ne furnizează cheia înţelegerii ritului sacrificial de mai sus:

„Atunci din beznă s-adună mulţime Şi mulţi străpunşi de suliţi ferecate,
De suflete de morţi, feciori şi neveste, Bărbaţi răpuşi în luptă, toţi cu arme
Moşnegi sărmani şi fragede copile Însângerate...“
Cu pieptul de curând cuprins de jale (XI, 50-56).

Tovarăşul de luptă al lui Ulise, Elpenor, care se conturează mai întâi din mulţimea umbrelor („Întâi s-apropie de mine umbra Tovarăşului meu Elpenor, *care Nu fuse încă astrucat sub glie, Căci trupul lui pe loc îl părăsisem Neplâns şi ne-ngropat* în casa Circei...“, XI, 68-72; subl. noastră A.O.), după ce îi comunică eroului informaţii preţioase, îi solicită explicit îndeplinirea riturilor de liniştire:

„Te rog să-ţi aminteşti de mine, doamne, Ci să mă-nscrumi cu armatura-mi toată
Să nu mă laşi ’napoi la despărţire Şi să-mi durezi mormânt pe malul mării,
Neplâns şi ne-ngropat, ca să nu superi Ca soarta mea s-o ştie şi urmaşii...“
Pe zei cumva cu asta pentru mine, (XI, 98-104).

Fără îndoială, practicile de acest tip nu se doreau neapărat a fi o completare a ritualurilor de pomenire a celor morţi, un ritual de înmormântare târzie şi, deci, o fixare în spaţiu a sufletelor rătăcite. „Umbrele“ (care, de multe ori, numai umbre nu erau, putând fi „readuse“ în trupul care le aparţinuse până nu demult, formând adevărate „cadavre vii“) erau aduse cu brutalitate înapoi pentru a oferi, cu o ultimă suflare, informaţiile necesare. Într-o istorisire a lui Heliodor, *Theagene şi Haricleea* (cca. secolul III) este descrisă pe larg o asemenea practică „neagră“ de divinaţie necromantică. Cartea VI ne-o arată pe Haricleea în compania unui preot egiptean pe nume Calasiris, deghizaţi în cerşetori, urmărind-o pe o bătrână vrăjitoare. Dispunând de cadavrul fiului ei, vrăjitoarea îl foloseşte în cadrul ritualului menţionat. „Luna, care abia se ridica, lumina pământul cu o lumină puternică. Era a treia zi după lună plină. Calasiris, epuizat din cauza vârstei şi a călătoriei, a adormit. Haricleea, pe care gândurile o ţinuseră trează până atunci, a fost martora unei scene diabolice, familiară egiptenilor. Bătrâna mamă, crezând că nimeni nu o va deranja sau vedea, a început să sape o groapă în pământ. La dreapta şi la stânga ei a aprins două făclii, între care a pus trupul fiului ei. Apoi a luat pe rând de pe un trepied aflat în preajmă-i trei cupe de lut, pe care le-a vărsat în groapă: una era cu miere, cea de-a doua cu lapte şi a treia cu vin. Ea a mai luat apoi o prăjitură de făină care închipuia un om, a împodobit-o cu laur şi mărar şi a aruncat-o în groapă. În sfârşit, ea a luat un pumnal şi, agitându-l cu mişcări frenetice, îi adresa lunii nişte invocaţii într-o limbă barbară şi ciudată. Ea şi-a făcut o incizie în mână, a adunat sângele cu o creangă de laur şi a stropit cu el focul. După ce a realizat alte practici nu mai puţin uimitoare, ea s-a aruncat peste cadavrul fiului ei, i-a murmurat la ureche nu ştiu ce incantaţii, şi această vrăjitoare a reuşit să-l trezească şi să-l facă să se ridice în picioare. Haricleea, care până atunci asistase la spectacol nu fără o oarecare teamă, n-a putut să nu contemple, nu fără un frison de oroare, o asemenea minune. Înspăimântată, ea l-a trezit pe Calasiris, pentru a vedea şi el ce se întâmpla. Ei stăteau în întuneric, nevăzuţi. Vedeau foarte bine scena, luminată de jocul flăcărilor, şi puteau chiar, datorită distanţei mici la care se aflau, să înţeleagă cuvintele bătrânei, care acum, cu voce tare şi inteligibilă, îi punea întrebări cadavrului. Ea îl întreba dacă fratele lui, fiul rămas în viaţă, va reveni bine-sănătos. Nu i-a ieşit nici un cuvânt din gură, dar a făcut un semn din cap, pe care mama putea să-l interpreteze drept un răspuns favorabil, apoi s-a prăbuşit brusc şi s-a culcat cu faţa la pământ. Ea a întors atunci cadavrul pe spate şi, departe de a renunţa să obţină un răspuns clar, a reluat cu şi

mai mare vigoare mijloacele de constrângere pe care le utilizase, şfichiuindu-l cu incantaţii şi agitând pumnalul, când spre foc, când spre groapă. Ea l-a mai trezit o dată şi, când acesta s-a ridicat, i-a pus aceeaşi întrebare şi l-a obligat să-i răspundă, nu prin semne echivoce, ci prin intermediul unor cuvinte clare.

În timp ce bătrâna se deda acestor practici, Haricleea l-a rugat imediat pe Calasiris să încerce să obţină şi el un răspuns privitor la Theagenes. El a refuzat, spunând că este martorul unui spectacol degradant şi că, dacă circumstanţele îl obligau să fie martor, un profet nu trebuia nici să ia parte, nici să asiste la asemenea vrăjitorii. *Profeţii nu-şi exercită arta lor divinatorie decât prin intermediul unor sacrificii rituale şi rugăciuni sfinte* (subl. ns. A.O.), lăsându-i pe profani să se înjosească, să se târască, în adevăratul sens al cuvântului, pe pământ şi pe cadavre, pentru a exercita necromanţia egiptenilor, pentru care, din întâmplare, a fost oferit un exemplu.

El încă mai vorbea, când cadavrul, cu o voce surdă şi răguşită, care părea să vină din pământ sau din străfundurile unei peşteri, rostea aceste cuvinte: «Am avut milă de tine până acum, o, mama mea, deşi tu violentezi natura umană, profanezi sfintele legi ale Parcelor şi încerci să tulburi ceea ce este imuabil prin arta ta vrăjitorească. Am suportat pentru că morţii înşişi mai păstrează oarece respect pentru părinţii lor. Dar tocmai tu mă obligi să renunţ la aceasta. Tu nu te mulţumeşti, ca la început, cu nişte practici necuviincioase. Cutezanţa ta diabolică acum nu mai are limite. Nu-ţi este suficient că, prin vrăjile tale, mă ridic şi-ţi fac un semn cu capul, tu vrei să faci un cadavru să vorbească. Tu ai neglijat să mă îngropi şi m-ai împiedicat astfel să mă amestec cu alte suflete defuncte, pentru că nu ai vrut decât să te serveşti de mine. Află acum ceea ce am ezitat să-ţi spun. Fiul tău nu va reveni bine-sănătos şi tu însăţi nu vei putea evita o moarte sângeroasă. Tu ţi-ai petrecut existenţa punând în practică aceste ritualuri-sacrilegii; soarta le rezervă tuturor celor care se dedau la aşa ceva o moarte violentă, pe care o vei simţi şi tu pe pielea ta»"... (*apud* Bernand, 278-280).

Un alt exemplu celebru de divinaţie necromantică este cel inclus de Frazer în lucrarea sa, *Folclorul în Vechiul Testament*. Este vorba de episodul intitulat „Saul la Vrăjitoarea din Endor" (pp. 344-361). Deşi practica divinaţiei fusese interzisă, Saul îşi ia inima în dinţi şi o abordează pe celebra vrăjitoare: „Prezi-mi viitorul invocând un mort şi arată-mi-l pe cel care-ţi voi spune". Dar femeia protestă şi-i aminti vizitatorului, în care nu-l recunoscu pe Saul, de proclamaţia regelui dată împotriva vrăjilor şi vrăjitoarelor, spunându-i că ea îşi riscă viaţa acceptând cererea lui. După ce

i-au fost înlăturate temerile, vrăjitoarea se puse pe lucru şi examină cu atenţie un burduf din piele de capră aparent gol. Curând, după aerul ei rătăcit, se putea bănui că ea vede ceva ce vizitatorii ei nu vedeau. Regele o întrebă ce vede. «Eu văd, spuse ea, un Dumnezeu care se ridică din pământ». «Ce chip are el?» Şi ea răspunse: «E un bătrân care urcă şi este înfăşurat într-o manta». Saul înţelese că era sufletul lui Samuel şi, înclinându-şi faţa spre pământ, se prosternă. Dar sufletul îl întrebă aspru: «De ce m-ai tulburat?» Saul îi răspunse: «Sunt într-o mare cumpănă; filistenii mă atacă şi Dumnezeu m-a părăsit. Nu mi-a răspuns nici prin profeţi, nici prin vise. Şi te-am chemat ca tu să-mi spui ce să fac». Dar monarhul găsi un suflet tot atât de dur şi implacabil ca şi profetul când fusese în viaţă, arătându-şi mânia contra regelui care nu-i ascultase poruncile. Cu o voce necruţătoare, bătrânul întrebă pe cel care-l ruga tremurând, cum îndrăznea el, părăsit de Dumnezeu, să consulte un profet al lui Dumnezeu?...

Practica necromanţiei era, probabil, comună evreilor şi altor ramuri ale rasei semite. Despre aceasta se face o aluzie evidentă în al doilea cânt al epopeei lui Ghilgameş. Acest erou este reprezentat plângând la moartea prietenului său, Eabani. În durerea lui el îi imploră pe zei să facă să se înalţe pentru el sufletul prietenului mort. Dar, una după alta, divinităţile se declară neputincioase în a-i acorda ceea ce el a cerut. În cele din urmă el se adresă lui Nergal, zeul morţilor, cu aceste cuvinte: „Deschide camera morţii şi deschide pământul, pentru ca spiritul lui Eabani să iasă din pământ ca o adiere“. Zeul ascultă cu bunăvoinţă rugămintea. El deschise camera morţii şi spintecă pământul. Scoase spiritul lui Eabani din pământ, ca o adiere. Cu spiritul astfel invocat din abis Ghilgameş conversează şi află de starea lamentabilă a morţilor în lumea Infernului...

Probabil că în Grecia antică invocarea umbrelor n-a fost practicată de necromanţi oriunde. Nu se practica decât în anumite puncte prin care se considera că se poate comunica direct cu lumea Infernului, cu treceri sau deschideri prin care spiritele puteau să urce sau să coboare când erau invocate sau trimise înapoi. Aceste locuri erau numite oracolele morţilor, şi numai acolo, din câte se cunoaşte, era permis să se stabilească o legătură cu umbrele morţilor. Unul din aceste oracole se găsea la Aornum, în Thesprotia, unde muzicianul legendar Orfeu chema zadarnic sufletul iubitei sale Euridice. În unele oracole greceşti se comunica cu sufletele morţilor în timpul somnului, ca în oracolul ghicitorului Mopsus, în Cilicia. Plutarh ne spune că guvernatorul Ciliciei, sceptic în materie de religie şi prieten al epicureilor care-şi băteau joc de supranatural, se hotărî într-o zi să pună la încercare

oracolul. În acest scop, el scrise o întrebare pe o placă cerată, fără a spune nimănui ceea ce a scris, o sigilă şi o încredinţă unui orb, cu porunca de a duce întrebarea oracolului. Omul, urmând obiceiul, dormi în acea noapte în templul lui Mopsus, şi a doua zi spuse guvernatorului că a avut un vis. I s-a părut că vede aproape de el un om frumos, care a deschis gura şi, după ce a pronunţat un singur cuvânt, *negru*, dispăru imediat. Prietenii guvernatorului, care se întruniră pentru a persifla mesagerul din lumea cealaltă, nu puteau să-şi explice acest mesaj. Dar, de îndată ce guvernatorul îl auzi, căzu în genunchi într-o poziţie de devoţiune. Raţiunea acestei atitudini atât de neobişnuite se explică atunci când sigiliul fu scos de pe placa cerată şi conţinutul ei fu citit cu voce tare. Într-adevăr, întrebarea pe care guvernatorul o scrisese era aceasta: „Să sacrific un taur alb sau unul negru?“ Acest răspuns îi zgudui pe filosofii epicurei şi, în ceea ce-l priveşte pe guvernator, el sacrifică taurul negru şi veneră sufletul ghicitorului Mopsus până la sfârşitul zilelor sale.

Poetul Lucan ne-a dat povestea plictisitoare a unei întrevederi pe care Sextus Pompeius, fiul lui Pompei cel Mare, ar fi avut-o cu o vrăjitoare thesaliană înaintea bătăliei de la Pharsala. Dornic să cunoască rezultatul războiului, acest fiu, nedemn de un tată atât de mare, cum spune Lucan însuşi, ar fi recurs nu la oracolele legitime ale zeilor, ci la artele nedemne ale vrăjitoriei şi necromanţiei. La cererea sa, o vrăjitoare ticăloasă, care trăia în mijlocul mormintelor, readuce la viaţă un cadavru rămas fără mormânt, şi sufletul, reaşezat momentan pe tabernacol, vorbeşte despre agitaţia pe care a văzut-o printre umbre la apropierea catastrofei care se va abate curând asupra poporului roman. După ce s-a achitat de mesajul de moarte, el cere, ca pe o favoare deosebită, să-i fie permis să moară a doua oară şi cu adevărat. Vrăjitoarea îi acceptă cererea, îi construieşte un rug, cadavrul se urcă pe rug fără nici un ajutor şi se preface în cenuşă.

Într-o notă accentuat satirică, Lucian din Samosata ne descrie cum se realiza mai târziu divinaţia necromantică, oferindu-ne şi el date preţioase despre ritualurile care se practicau cu acest prilej. Pentru început este descris ritualul de purificare, care preceda orice practică magică în care se încerca stabilirea unui contact cu lumea cealaltă: „Mă hotărâi să plec la Babylon, spre a cere sprijin vreunuia dintre magi, ucenici şi urmaşi de-ai lui Zoroastru. Auzisem despre aceştia cum că, mulţumită vrăjilor şi iniţierii lor, deschid porţile lui Hades şi coboară în lăcaşul morţilor pe cine vor, aducându-l apoi nevătămat îndărăt (...). Ducându-mă magul cu el, de îndată ce s-a ivit luna nouă, m-a îmbăiat timp de douăzeci şi nouă de zile în Eufrat. Mergea

dis-de-dimineaţă cu mine la fluviu şi, privind către soare atunci când răsărea, rostea multe cuvinte, pe care nu prea le înţelegeam. Şi după cum la jocuri crainicii cei nepricepuţi vorbesc repede de nici nu poţi desluşi ce spun, tot aşa cuvânta şi magul; totuşi, avea aerul că invocă anumiţi demoni. După ce sfârşea cu descântecele, mă scuipă de trei ori în faţă (...). Apoi, după ce m-a vrăjit cu totul şi s-a mai învârtit câtva timp în jurul meu, pentru ca nălucirile să nu-mi aducă nici o vătămare, m-a condus iarăşi acasă la el, astfel iniţiat, şi mi-a cerut să merg de-a-ndăratelea" (Lucian, *Menipp sau evocarea morţilor*, 6-7, 148-149).

În continuare, pe lângă riturile cu caracter apotropaic, destinate protejării practicantului, care, în calitatea sa de fiinţă *vie,* era deosebit de vulnerabil în faţa spiritelor morţilor (aşa cum am văzut, în general ostile), trebuia să aibă loc şi rituri sacrificiale, propiţiatorii: „Tocmai se iviseră zorii, când coborârăm pe malul fluviului Eufrat. Ne pregăteam acum s-o pornim, căci magul pregătise o luntre, animale de jertfă, lapte amestecat cu miere şi tot ce-i putea fi de folos la iniţieri (...). Săpărăm o groapă, iar oilor le tăiarăm beregata; apoi împrăştiarăm sângele pe marginea gropii. Magul, cu o făclie aprinsă în mână, nu-şi mai şoptea descântecele, ci striga cât îl ţineau puterile, invocând de-a valma pe toţi demonii, Pedepsele, Erinyile, «pe noptatica Hecate şi pe înfricoşătoarea Persefone»; el amesteca în chemările sale vorbe barbare foarte lungi şi nedesluşite. Deodată întreg locul unde ne aflam se cutremură şi, datorită descântecelor, pământul se crăpă..." (*idem*, 150).

Dar, după cum vom vedea, destul de devreme lumea antică începe să condamne, să ia în derâdere temutele „practici magice". *Icaromenipp sau călătoria dincolo de nori* a lui Lucian din Samosata ne oferă un exemplu elocvent de negare a finalităţii divinaţiei, a imposibilităţii audierii, ca să nu mai spunem – a rezolvării tuturor practicilor cu caracter magic dezvoltate de oameni: „Şi cum stăteam noi aşa de vorbă, iată că ne trezirăm în locul unde, aşezându-se, Zeus poate auzi rugăciunile. Erau acolo mai multe portiţe, care semănau cu deschizăturile puţurilor de la noi şi care aveau nişte capace. Alături de fiecare deschizătură se afla câte un tron de aur. Mergând la prima portiţă, Zeus deschise capacul şi plecă urechea la rugăminţile oamenilor. Ei înălţau rugi din toate părţile lumii şi cereau atâtea lucruri şi atât de felurite, că nici nu-ţi poţi închipui. Apropiindu-mi şi eu urechea, ascultai – alături de Zeus – tot ce-l rugau oamenii. Iată cum sunau aceste rugi: «Vai, Zeus, rogu-te să mă faci rege!» sau: «Fă să-mi crească ceapa şi usturoiul!». Pe unul l-am auzit glăsuind: «Zeilor, ce bine-ar fi să-mi moară tata în curând!» (...). Rugăminţile drepte le lăsa să se urce prin

deschizătura oblonului şi le aşeza la dreapta, iar pe cele nelegiuite le îndepărta neîndeplinite şi sufla deasupra lor, în jos, ca ele nici măcar să nu se poată apropia de cer (...). Frământând îndeajuns în minte rugăciunile, trecu să se aşeze pe tronul de-alături şi la portiţa a doua. Şi-a plecat capul şi a stat să asculte jurămintele. Pe când le asculta, zdrobi cu trăsnetu-i pe Hermodor epicureul. Merse apoi să stea pe tronul al treilea, de unde îşi îndreptă luarea-aminte la prezicerile ce se fac după zvonuri, după zgomote şi după zborul păsărilor...“ (Lucian, *Icaromenipp...*, 140-141).

VRĂJITORIA ANTICĂ

La porţile celor bogaţi sosesc ghicitori-colindători şi proroci, care îi conving pe stăpâni cum că stă în puterea lor – putere ce o obţin de la zei prin jertfe şi descântece – să vindece, prin praznice şi serbări, păcatul cuiva sau al strămoşilor. Şi mai făgăduiesc, dacă cineva doreşte lovirea vreunui vrăjmaş, că prin cheltuială mică îl vor vătăma, deopotrivă pe drept şi pe nedrept, prin vrăji şi cu ajutorul duhurilor, susţinând că ei pot să-i înduplece pe zei ca aceştia să-i slujească.

Platon (*Republica*, 364 b-c)

MAGIA (akkad. *imga* „preot" > asir. *maga* „sacerdot" > grec. *μαγεία* „vrăjitorie, farmece" > lat. *magus* „preot persan"; chaldeean *Maghdim* „înaltă înţelepciune, filosofie sacră") este un sistem de ceremonii şi acţiuni determinate de credinţa în puterea magului de a acţiona asupra realităţii obiective cu ajutorul forţelor supranaturale şi prin mijloace oculte sau paranormale. Magia presupune existenţa unor forţe în natură, pe care invocaţia magică le poate obliga să acţioneze în favoarea omului sau împotriva lui. Actul magic intervenea, de obicei, cu ocazia oricărei activităţi sau acţiuni importante, al cărei rezultat nu sta cu certitudine în puterea omului (Malinowski, 40).

Aşa cum etimologia cuvântului o arată, magia a avut, în Antichitate, un cu totul alt statut. Magia semnifică, din punct de vedere etimologic, „ştiinţă şi religie a *magilor*", magii fiind un trib ce făcea parte din confederaţia mezilor, trib din care erau recrutaţi preoţii sectei lui Zoroastru (Massonneau, 5). Magia era o instituţie oficială, de stat, magii fiind socotiţi solii zeilor (la chaldeeni, egipteni, iranieni, în America precolumbiană etc.). Ei puteau să lupte împotriva răului, să atenueze mânia zeilor şi atacurile demonilor, practicile vrăjitorilor. Pe lângă aceasta, ei mai practicau medicina magică, arogându-şi, de asemenea,

capacitatea de a opri soarele şi luna din mersul lor, de a produce trăsnetul, de a provoca sau preîntâmpina catastrofe. După Plinius cel Bătrân, medul Osthanes, tovarăş al lui Xerxes (secolul al V-lea î.H.) a fost primul tâlcuitor al lui Zoroastru „care a trezit interesul grecilor pentru această ştiinţă...“ Un secol mai târziu (cca. 330 î.H.), după cucerirea Alexandriei, un preot chaldeean din Babilon, Berosius, s-a stabilit în insula Cos şi a întemeiat şcoala greco-romană, numită chaldeeană. Mai târziu, prin intermediul Greciei, magia persană şi asiro-chaldeeană a pătruns şi la Roma (Massonneau, 6). Şcoala lui Pitagora, cu deosebire, a contribuit şi ea la alimentarea magiei romane.

Spre deosebire de divinaţie, cu care se aseamănă destul de mult în ceea ce priveşte practicile utilizate (bazate pe aceleaşi principii generale şi adesea făcând parte din acelaşi sistem de reprezentare a lumii), magia este considerată o ştiinţă activă, o extindere a activităţii şi a iniţiativei umane în detrimentul libertăţii divine (Bouché-Leclercq, I, 18). Departe de a fi contemplativă şi supusă, ea este în cea mai mare parte activă şi violentă. Îndreptată către viitor, ea încearcă să ajungă la un obiectiv, să-i constrângă pe zei, să forţeze legile naturii, atât pentru a evita nenorocirile (magie albă), cât şi pentru a le produce (magie neagră). Astfel, *bona carmina* erau destinate prevenirii sau îndepărtării dezechilibrelor (în cazul medicinei magice, a magiei meteorologice), în timp ce *mala carmina* erau maleficiile (cele care produceau deochiul, boli etc.). Zeii cărora li se adresează sunt zei infernali, suflete ale morţilor, adică influenţe inferioare şi impure, respinse de religie.

Magicianul, sau – cum este numit adesea – vrăjitorul este agentul riturilor magice, fie el un profesionist sau nu. Se observă frecvent că unele rituri magice pot fi săvârşite şi de nespecialişti. Aşa sunt leacurile băbeşti, din medicina magică şi din toate practicile rurale îndeplinite de mai multe ori pe parcursul vieţii agricole; la fel, riturile de vânătoare sau de pescuit. Cu alte cuvinte, persoane consacrate sau nu, puteau pune în practică un întreg sistem de acte magice pentru a contribui, după puteri şi după nevoi, la bunul mers al lucrurilor. Ele desfăşurau practici cu caracter de propiţiere (în general – *captatio benevolentiae*), apotropaic, oracular, terapeutic. Încă din cele mai vechi timpuri, magicienii s-au ocupat de tămăduire, de crearea condiţiilor favorabile desfăşurării vieţii oamenilor. Cuvintele pe care le rosteau magicienii (invocaţii – „descântecele“) erau adresate forţelor benefice ale universului (în general astrelor) şi le solicitau acestora sprijin şi protecţie în faţa duhurilor nefaste, a morţii, bolilor, pierderii fertilităţii. Mai târziu, asupra acestor agenţi a început să planeze îndoiala: s-a format convingerea că magicianul nu numai că foloseşte cunoştinţele de care dispune în scopuri

profilactice, propiţiatorii, apotropaice; el poate, de asemenea, să abuzeze de puterile sale, trimiţând asupra semenilor boli, moarte, provocând la rândul lui dezechilibrele împotriva cărora prin firea lucrurilor el trebuia să lupte.

***

Fermecătorul m-a fermecat cu farmecul lui; – fermecătoarea m-a fermecat cu farmecul ei; vrăjitorul m-a vrăjit cu vraja lui; vrăjitoarea m-a vrăjit cu vraja ei; magiciana m-a vrăjit cu vraja ei; cel ce aruncă sorţii a tras şi a impus soarta nemiloasă; făcătorul de filtre a străpuns, a înaintat şi a fost prins în cursă fierbându-şi iarba; fie ca zeul Foc, eroul, să le risipească farmecele!

Lenormant, 56

Vom încerca să prezentăm în rândurile de mai jos principalele acte cu caracter magic întreprinse de vrăjitoarele din Antichitate. În general, informaţiile utilizate în prezentul capitol sunt furnizate de opere literare, în care, de regulă, materialul etnologic îndeplineşte un rol secundar. Am preferat totuşi acest tip de exemple datorită bogăţiei imaginilor – deosebit de plastice şi reprezentative în acelaşi timp pentru mentalitatea omului antic. La limita dintre credinţă şi respingere vehementă a fabulaţiilor unei imaginaţii bogate, povestirile superstiţioase cuprinse în romane şi povestiri, precum şi motivele cvasi-fantastice în jurul cărora se brodează unele creaţii poetice celebre se fac ecoul unor frământări ale filosofilor sau ale oamenilor simpli, puşi în faţa explicării unor situaţii terifiante. Dacă detaşarea de practicile pur divinatorii se putea face cu o mai mare uşurinţă (a se vedea, de exemplu, intervenţiile lui Lucian din Samosata şi ale lui Seneca, pentru a nu da decât câteva exemple ilustre), caracterul manifest activ al practicilor magice vrăjitoreşti era mai greu de negat. Chiar dacă nu existau certitudini în ceea ce priveşte rezultatul actelor respective, asocierea unor elemente disparate ale unor vechi rituri oficiale, varii credinţe superstiţioase populare referitoare la puterea deosebită a unor componente ale lumii vegetale sau animale, teama ancestrală în faţa necunoscutului ostil, care-i făcea pe oameni să-şi ia precauţiile necesare în preajma unor potenţiali răufăcători („ce-ar fi dacă s-ar întâmpla într-adevăr toate câte se spun?“) a făcut posibilă viabilitatea practicilor magice şi a setului de credinţe legate de ele (practicieni, agenţi magici, elemente ale acestui univers).

1. Practici magice

Vom începe prezentarea tipurilor de practici magice întâlnite în Antichitate cu cele aflate într-o legătură strânsă cu sistemul divinaţiei, atât de răspândit la toate popoarele antice. Desacralizarea treptată a vechilor practici divinatorii, ce a atras după sine apariţia unui sistem paralel, care, de multe ori, reprezenta o variantă simplificată, „pe înţelesul tuturor", a ritualurilor oficiale, a făcut să apară arta augurală alternativă, mult mai incisivă şi mai deschisă realităţilor cotidiene.

Pentru început, menţionăm practicile

1.1. Practici cu caracter oracular

Aflat în imediata apropiere a oamenilor, uşor de găsit când aceştia aveau nevoie de el, magicianul oferea, asemeni preoţilor şi augurilor (însă fiind mult mai familiar, cu o mai mare înţelegere pentru cel aflat la ananghie), toate informaţiile de care oamenii aveau nevoie. Prin faptul că se punea necondiţionat în slujba semenilor, magicianul-ghicitor avea în general conotaţii faste: „... Dezvăluie tainele destinului, arătând ce zi trebuie să alegi pentru a face o căsătorie fericită, pentru a pune în mod durabil temelia unei case, ce zi e prielnică unui negustor pentru încheierea unei afaceri, în ce zi un călător va găsi mai multă lume pe drum, sau care alta e mai potrivită pentru o călătorie pe mare" (Apuleius, 45). Spre deosebire de practicile divinatorii tradiţionale, acum devenite oficiale, vrăjitorul îşi atingea scopurile prin invocarea şi cointeresarea zeităţilor infernale, utilizând în acelaşi timp un întreg arsenal de mijloace şi obiecte magice aflate sub semnul tainei, al misterului, foarte apropiate de ceea ce va fi numit *magie neagră*.

În afară de tradiţionala interpretare a viselor sau citirea corectă a semnelor augurale trimise de divinitate (care începeau să fie considerate de domeniul trecutului, din cauza unei viteze de reacţie mai mici), invocarea şi, uneori, evocarea divinităţilor protectoare, de la care se putea primi un răspuns foarte clar, la obiect, în clipa aleasă de solicitant, căpăta din ce în ce mai mult teren. În Egipt, de exemplu, sugestia şi hipnotismul au jucat rolul principal în cazul evocării zeilor şi a spiritelor cu ajutorul unui medium. În ceea ce-l priveşte pe medium, acesta nu putea fi decât un băiat curat, care n-a cunoscut încă o femeie. Vrăjitorul trebuie să-l pună la încercare pentru a verifica dacă are calităţile necesare, pentru că nu orice băiat cast putea fi un bun medium. Dacă băiatul părea potrivit, magicianul îi făcea

rost mai apoi de amulete care să-l protejeze de orice pericol în timpul evocării spiritelor şi începea ritualul printr-o formulă în care îi ruga pe zei să-i favorizeze întreprinderea. După ce a făcut toate pregătirile necesare, el îl hipnotizează pe băiat. Iată cum: „El aprinde un felinar într-o cameră întunecată, îl aşază pe băiat în faţa felinarului, astfel încât ochii lui închişi să fie îndreptaţi către acesta. Apoi vine lângă el, în picioare, sau stă în spatele lui, îşi apleacă capul deasupra celui al băiatului şi spune formula potrivită de şapte ori, lovind uşor capul băiatului. Apoi îl întreabă: «Vezi lumina?» Şi când băiatul răspunde: «Văd lumina», îl întreabă tot ce doreşte sau îl pune pe băiat pe burtă în faţa unui vas care conţine ulei, astfel încât capul băiatului să se găsească deasupra vasului. Apoi băiatul îşi deschide ochii, şi vrăjitorul care stă în picioare, lângă el, cu capul aplecat către capul băiatului, spune formula magică de şapte ori, apoi îi porunceşte băiatului să-şi deschidă ochii. Pentru ca băiatul să cadă cât mai repede în somnul hipnotic, vrăjitorul arde într-un cazan, pe lemn de măslin, fie tămâie, fie alte materiale odorante, fie chiar substanţe fetide, destinate să producă o impresie sugestivă şi asupra vrăjitorului, şi asupra mediumului. Lumina felinarului sau strălucirea suprafeţei uleiului luminat pot fi înlocuite de lumina soarelui care răsare sau de luna plină. Când băiatul a răspuns la toate întrebările pe care i le-a pus vrăjitorul, atunci el este trezit din somnul hipnotic printr-o formulă magică în care zeii sunt solicitaţi să-l aducă pe băiat în starea naturală“ (Lexa, I, 108-109). În cazul în care magicianul nu dorea sau nu putea apela la sprijinul unui medium, putea chestiona singur divinitatea tutelară. În aşa-numitul *Papirus egiptean demotic de la Londra şi de la Leyden*, din secolul al III-lea, întâlnim câteva *Instrucţiuni pentru chestionarea lunii:*

„A. Se poate întreba singur sau [prin intermediul unui] băiat. Dacă vrei să întrebi singur, fricţionează-ţi ochii cu fard verde şi fard negru, stai în picioare pe un loc ridicat pe acoperişul casei tale şi adresează-te lunii când ochiul divin este plin, începând cu data de 15 a lunii lunare, fiind propice trei zile. Apoi să reciţi formula următoare de şapte sau de nouă ori până când îţi va apărea şi ţi se va adresa:

B. «Hei Sax, Amon, Sax, Abrasax! Tu eşti luna, stăpânul suprem al stelelor pe care le-ai creat. Înţelegi ce-ţi spun şi să acţionezi conform cuvintelor mele! Apari! Than, Thana, Thanatha» (sau: «Thei») este numele meu adevărat!

Vei zice acestea de nouă ori şi-ţi va apărea“ (Lexa, II, 139).

1.2. Practici de magie meteorologică

Practicile oraculare circumscrise domeniului magiei meteorologice aveau un caracter ambivalent. În situaţia în care ele sunt intenţional malefice, pot fi incluse în categoria vrăjilor. De multe ori însă magicianul îndeplinea din nou funcţia augurului, a preotului care intervenea pe lângă divinitate pentru a obţine îndeplinirea dorinţelor pământenilor. În această categorie includem atât rituri magice performate de amatori, cât şi rituri ale specialiştilor: „Înainte, femeile în straie lungi urcau în picioarele goale colina pe care se află templele zeilor, cu părul despletit, cu inima curată şi cereau de la Jupiter apă. De îndată se şi pornea să plouă cu găleata“ (Petronius, 103).

Dio Cassius povesteşte că un preot egiptean numit Harnouphis „a intervenit într-un moment decisiv în războiul pe care-l purta Marc Aurelius în 172 î.H. împotriva quazilor, undeva în Moravia; barbarii tăiaseră aprovizionarea cu apă a romanilor şi armata suferea de sete, slăbind şi părând că urma să fie masacrată de către adversari, când s-a pornit dintr-o dată o furtună teribilă, asupra romanilor a căzut o ploaie abundentă şi i-a revigorat. Se spunea chiar că fulgerul şi grindina cădeau asupra quazilor, care erau acum înspăimântaţi (...). În Europa centrală, chiar la sfârşitul secolului II, Harnouphis, asemeni confraţilor săi vrăjitori din Egipt, un adevărat «aducător de ploaie» din Africa tropicală, ştia să producă furtuni invocându-l pe patronul atotputernic al magicienilor din valea Nilului, cel care după dorinţă face să plouă sau împrăştie norii, marele Thoth...“ (LXXI, 8, 4).

Lumea greco-romană avea specialiştii săi, care puteau stăpâni fenomenele meteorologice (producerea sau alungarea ploii, producerea sau alungarea grindinei, a norilor, vânturilor). Se spune că Tarchon, primul discipol al lui Tages, putea să-şi ferească locuinţa de furtuni puternice, de grindină, prin înconjurarea ei cu butuci de viţă de vie albă. Pentru a alunga furtunile nimicitoare Tages însuşi amplasase pe stâlpii de hotar capete de măgar (cf. Bouché-Leclercq, IV, 56). Producerea eclipselor era, fără îndoială, o practică nefastă, împotriva firii, care de fiecare dată stârnea panică printre oameni. Dacă realizarea altor acte magice era la fel de impresionantă, eclipsa însemna revenirea la haosul primordial, aneantizarea. Tocmai teama fără margini, groaza pe care o încercau oamenii în faţa unor astfel de fenomene naturale a contribuit semnificativ la prestigiul mare al vrăjitoarei antice. „... Sunt de ajuns câteva cuvinte obscure, încet mormăite de un vrăjitor, pentru ca râurile cele repezi să se întoarcă la izvorul lor, marea să rămână-n nemişcare, încătuşată, vânturile să înceteze de a mai bate, soarele să se

oprească-n loc, luna să facă spumă, stelele să fie culese de pe cer, ziua să dispară şi noaptea să dureze-n veci“ (Apuleius, 17). Tot în romanul lui Apuleius, *Măgarul de aur*, despre o vrăjitoare de temut, Pamfila, concetăţenii spuneau: „Cu ajutorul unor beţişoare, pietricele şi cu alte nimicuri de acest fel, peste care suflă, ea poate să arunce toate astrele de pe bolta cerului în adâncurile Tartarului şi să cufunde lumea în haosul străvechi“ (*idem*, 39). Cele mai de temut erau vrăjitoarele tesaliene, despre care se credea că întreţin legături foarte strânse cu luna. Acestea, prin intermediul vrăjilor lor, eliberau astrul nopţii din ghearele balaurului care vroia s-o înghită în timpul eclipselor.

Alteori, eclipsa avea o conotaţie suplimentară, impietatea oamenilor fiind cea care a surprins astrul nepregătit în faţa farmecelor: „Pe un cer senin s-a văzut că deodată luna păleşte. Neputând să-şi explice cauza, soldaţii au luat aceasta ca o prevestire asupra situaţiei prezente, asemuind eclipsa astrului cu nefericirile lor şi crezând că cele ce făceau ei vor ieşi cu bine dacă zeiţa îşi va recăpăta strălucirea şi limpezimea. Ca urmare, au început să facă zgomot mare din obiecte de aramă[1], făcând să răsune trâmbiţele şi goarnele; se înveseleau şi se întristau, după cum luna le părea mai strălucitoare sau mai întunecată. Dar după ce nişte nori care se iviseră au acoperit-o vederii, ei au crezut că a dispărut în întuneric: cum minţile, o dată înspăimântate, sunt înclinate spre superstiţie, încep să se jelească, spunând că li se prevesteşte o suferinţă veşnică şi că zeii şi-au întors faţa de la isprăvile lor“ (Tacitus, I, 28).

Horatius, în *Epoda XVII*, face un elogiu unei vrăjitoare celebre, Canidia, menţionând câteva din domeniile în care erau active farmecele acesteia:

„Mă dau plecat de-acuma ştiinţei măiestrite
ce ai şi în genunche te jur pe cea cumplită
mărire a Dianei, pe-a Iadului domnii,
pe cărţile de vrăjuri ce fac stelele vii
din cer să cadă stinse“
(Horatius, I, 1-5)[2].

[1] Prezenţa obiectelor de aramă nu este deloc întâmplătoare. Romanii credeau că vrăjitoarele pot opri soarele în loc şi pot schimba mersul lunii dacă lovesc într-un cazan de aramă şi rostesc cuvinte magice.

[2] Iam iam efficaci do manus scientiae
supplex et oro regna per Proserpinae
per et Dianae non movenda numina
per atque libros carminum valentium
refixa caelo devocare sidera...

2. *Vrăji*

Vrăjile, spre deosebire de practicile magice cu caracter propiţiator, oracular sau apotropaic incluse în primul capitol, sunt intenţional malefice. Am văzut, existau magicieni buni şi magicieni răi. Dar valoarea termenilor opoziţiei bun/rău se schimbă în funcţie de perspectiva pe care o avem asupra realităţii. Ceea ce era benefic pentru cineva (atragerea puterii fertile pe pământurile vrăjitorului, de exemplu), era, implicit, malefic, nefast pentru celălalt (care înregistra o pierdere). În general, în domeniul magiei este greu de vorbit de acte exclusiv malefice şi exclusiv benefice: important era unghiul de vedere din care erau privite lucrurile. Bunăstarea, fericirea, împlinirea celui care performa actul respectiv nu însemnau numai revenirea la o stare iniţială, perturbată de diligenţele fermecătorului; întotdeauna ele marcau depăşirea unei limite şi, implicit, ruperea unui alt echilibru din natură. Considerarea practicilor magice drept malefice se face din perspectiva victimei, a celui care suferă de pe urma acţiunii magicianului.

2.1. Trimiterea bolilor

Ciuma, epidemiile în general, epilepsia (posedare), apoplexia sau nebunia erau maladiile frecvent atribuite supranaturalului sau umanului demonic. În cele ce urmează vom prezenta însă, din aceeaşi perspectivă a ambivalenţei, numai practici magice cu caracter apotropaic, respectiv terapeutic (aici: de exorcizare). Aşa cum am mai menţionat, definitorie era încrederea de care se bucura magicianul respectiv în comunitate. Faptul că era un specialist, un iniţiat, de exemplu în medicina magică, impunea, ca o condiţie *sine qua non,* familiarizarea cu reprezentările legate de trimiterea bolilor, pentru a putea mai apoi să le vindece. Magicianul era, deci, nu numai un vraci, un descântător, ci şi, la nevoie, un fermecător.

Evident, ca peste tot, era vorba de o specializare îngustă, fiecare magician dispunând, în fond, de o putere limitată: „Psyllii (africani din regiunea Syrtelor, treceau drept mari meşteri în prepararea contraotrăvurilor) sunt numai bărbaţi, nici o femeie nu se naşte cu acest dar. Ei pot într-o clipită, înainte ca moartea să se producă, să sugă dintr-o rană tot veninul unei muşcături de şarpe, oricare ar fi specia acestuia, fără ca ei înşişi să fie câtuşi de puţin afectaţi. Psyllii se nasc unii din alţii şi dovedesc că progenitura este într-adevăr a lor, fie aruncând de îndată nou-născutul printre şerpi, fie aruncându-i scutecele în mijlocul jivinelor. Târâtoarele nu fac nici un rău pruncului şi, când simt scutecele lui, cad în amorţire“ (Cassius Dio, II, LI, 14, 288).

În cazul în care boala deja se declanşase, el, asemeni descântătoarelor de pretutindeni, pune în aplicare toate mijloacele posibile pentru a alunga demonul bolii sau acţiunea malefică propriu-zisă (dacă era vorba de trimiterea unor farmece de către alt vrăjitor). „Exorcistul se învârtea de trei ori în jurul bolnavului, fie stropindu-l cu apă lustrală, fie cu o torţă de răşină, de lemn de pin sau de sulf aprins. Ceremonia mai cuprindea sacrificii de porci sau de câini, în funcţie de zeitatea căreia i se adresa (Ceres sau Hekate). Urma partea magică propriu-zisă a tratamentului: exorcistul începea o veritabilă luptă cu spiritul malefic, pentru a-l constrânge să abandoneze trupul posedat. El rostea formulele solemne şi misterioase ale incantaţiei: poruncă, imprecaţii, ameninţări; îl adjură pe demon cu numele zeului care are o putere superioară asupra lui; imploră divinitatea pentru a-l elibera pe bolnav de atacurile demonului etc.“ (Massonneau, 84).

O altă serie de practici des utilizate erau practicile apotropaice care asigurau protecţia oamenilor (dar şi a animalelor, a plantelor) în faţa agresiunii malefice. Pentru a fi ferit de deochi, doica scuipa de trei ori în gura copilului adormit, când intra în casă un străin, de teamă ca acesta să nu-l deoache (Plinius cel Bătrân, *Natur. hist*., XXVIII, 7). O altă practică apotropaică în cazul deochiului era mânjirea celui sensibil cu praf şi scuipat. În *Satyricon*, Encolpius povesteşte cum a fost tratat de deochi: „Baba a scos din sân un ghem de fire de aţă de felurite culori şi l-a răsucit în jurul gâtului meu. Apoi a amestecat puţin praf cu scuipat, l-a luat pe vârful degetului mijlociu şi m-a însemnat cu el pe frunte“ (p. 263)[1].

În cazul în care practicile se doreau a fi negative (producerea de boli, neplăceri etc.), mijloacele magice de care uza vrăjitorul erau complexe, deosebit de virulente, tocmai pentru a se asigura de reuşita operaţiunii. Un papirus demotic (PGM XIV, 1182-1187) ne prezintă modalitatea prin care se poate trimite nebunia unui bărbat sau unei femei: „Farmec pentru a face nebun un bărbat sau o femeie. Trebuie să luaţi părul bărbatului sau al femeii respective, împreună cu părul unui mort; trebuie să le legaţi la un loc şi să le legaţi de trup astfel încât să vă dea libertate“ (*apud* Bernand, 329). Alteori operaţiunea era mai simplă (în ceea ce priveşte numărul actelor magice; probabil că prezenţa formulei scrise era considerată mai mult decât suficientă pentru obţinerea rezultatului dorit). Pentru a-i produce cuiva insomnie, „se ia o scoică şi se scrie: IPSAÉ IAÔAI, fă-o pe cutare, fiica lui cutare, să stea culcată fără să doarmă din cauza mea“ (PGM VII, 374-376; *idem*, 329-330).

[1] hoc peracto carmine ter me iussit expuere terque lapillos conicere in sinum, quos ipsa praecantatos purpura inuoluerat, admostisque manibus temptare coepit inguinum uires. Dicto citius nerui paruerunt imperio, manusque aniculae ingenti motu repleuerunt.

2.2. Atacarea nou-născutului şi a femeilor însărcinate sau lehuze

„Când eram încă un băiat pletos, căci din copilărie am dus viaţa celor din Chios, a murit favoritul stăpânului nostru; pe Hercule, fusese un adevărat mărgăritar, un băiat chipeş şi desăvârşit în toate privinţele! Aşadar, pe când maică-sa, sărmănica, îl bocea, şi noi, mai toţi, eram cuprinşi de tristeţe, dintr-o dată se porniră să şuiere strigiile, de puteai crede că un câine vânează un iepure. Era pe acolo un cappadocian lung, îndrăzneţ, nu glumă, şi care avea multă putere: ridica în braţe un taur înfuriat. Omul ăsta, scoţându-şi sabia din teacă, a deschis uşa, s-a năpustit afară şi, cu braţul stâng înfăşurat cu grijă, a străpuns până la plăsele una din muierile astea, cam pe aici – să păzească zeii locul din trupul meu pe care-l ating acum. Auzim un geamăt şi – nu mint – pe strigi tot nu le zărim. Însă matahala noastră de om se întoarce şi se azvârle în pat. Tot corpul îi era mânjit de parcă l-ar fi bătut cineva cu biciul: de bună seamă, îl atinsese mâna ticăloasă a strigei. Noi am închis uşa şi ne-am întors la treaba noastră. Numai că, îmbrăţişând corpul fiului său, mama l-a atins şi a simţit sub degete o mogâldeaţă făcută din paie. Nu avea nici inimă, nici măruntaie, nimic: vezi bine, strigile înhăţaseră copilul şi puseseră în locul lui o păpuşă de paie. Trebuie să mă credeţi, sunt vrăjitoare care umblă noaptea şi întorc totul cu susul în jos. Ce să mai vorbim, huiduma aia de om, aşa lung cum era, după treaba asta nu şi-a mai recăpătat niciodată sănătatea. Ba chiar după câteva zile a murit din pricina smintelii care-l cuprinsese“ (Petronius, 136-137).

În alte cazuri, acţiunea nefastă a vrăjitoarelor se poate limita la condamnarea la o sarcină eternă: „Altădată, pe soţia însărcinată a unui amant al ei, pentru că, nenorocita, rostise în bătaie de joc câteva cuvinte de ocară la adresa ei, [vrăjitoarea] i-a încuiat pântecele şi, întârziindu-i rodul, a condamnat-o la o sarcină veşnică. După socoteala tuturor, sunt opt ani de când sărăcuţa îşi poartă povara, cu burta aşa de umflată, ca şi cum ar fi gata să nască un elefant“ (Apuleius, 22).

2.3. Provocarea morţii

O potenţare a agresiunii malefice descrisă mai sus o constituie moartea. Boala, deşi gravă, putea să-şi afle remediile prin străduinţa unor magicieni buni. Moartea însă era definitivă. Moartea putea fi provocată prin mai multe tipuri de acte magice: vorbim de o ucidere simbolică (indirectă) şi de ucidere directă, nemijlocită:

2.3.1. Uciderea simbolică

Tradiţional, uciderea simbolică se realiza prin simularea morţii cu ajutorul unor obiecte specifice din arsenalul vrăjitorului, şi anume *tăbliţele* şi *statuetele magice*.

Uciderea prin *defixio*

Tăbliţele magice sunt lamele rectangulare de plumb, în general gravate foarte simplist. Adesea dispunerea literelor sau a semnelor este nefirească: astfel, un număr al acestor formule se citesc de la dreapta la stânga, altele sunt prescurtate sau posedă semne bizare şi nume incomprehensibile. Aceste lamele de plumb, de dimensiuni reduse, sunt rulate sau pliate şi de regulă sunt străpunse de unul sau mai multe cuie. Cuiul constituie un mijloc nu numai pentru a închide acest soi de bilet, ci şi pentru a arăta puterea voinţei redactorului, necesitatea dorinţei exprimate, starea de aservire la care vrea să-l aducă pe destinatar etc. Termenul latinesc *defixio*, care desemnează acest obiect, exprimă tocmai acest act de învăluire, de subjugare. În limba greacă el este numit *katádesmos*, care înseamnă 'legătură' (< *katadéō* „a lega strâns"). Nici alegerea plumbului nu a fost întâmplătoare. Este vorba de un metal deosebit de maleabil, rezistent, care, mai mult, are şi culoarea gri, a morţii, la care face aluzie Plinius cel Bătrân (*Hist. nat.*, XI, 114). În cazul uciderii prin *defixio*, magicianul înscria numele victimei pe lamela de plumb, *tabella defixionis,* după care rostea formulele magice. Spunea apoi că-l *leagă*, că-l *înlănţuie* pe cel al cărui nume era scris pe tăbliţă. După aceea tăbliţa era rulată sau pliată şi străpunsă de unul sau mai multe cuie. Tăbliţa era pusă într-un loc considerat a se afla în puterea zeilor infernali: morminte ale morţilor prematuri (*aori*), locuri în care bântuiau spiritele morţilor fără de mormânt, mai ales ale celor înecaţi etc. Tacitus a inclus în cronica sa informaţii referitoare la asemenea practici: „S-au găsit resturi de corpuri omeneşti scoase din pământul din preajma zidurilor, formule magice şi blesteme cu numele lui Germanicus săpat pe nişte tăbliţe de plumb, oase pe jumătate arse, mânjite cu sânge stricat, şi alte făcături prin care se credea că sufletele sunt afurisite să ajungă la zeităţile infernului" (Tacitus, II, 70). Pe o tăbliţă de plumb descoperită la Tebessa, în Algeria, probabil din sec. I î.H., putem citi: „O leg pe Saturnina, îi leg de spiritul ei un [rău?] amar, o leg în descendenţa ei; fie ca să nu ajungă la Saturnina decât amărăciune şi oroare, până în ziua în care Saturnina va ajunge pe patul morţii; ...la Saturnina. O fac pe Saturnina să piară de nebunie din clipa aceasta, acum, în veci,

imediat, repede, repede, repede. O tai toată în bucăţi, repede, pentru vecie, repede, repede, repede[1]“ (Bernand, 316).

Uciderea prin „învăluire“

Uciderea prin învăluire se deosebeşte de procedeul de mai sus prin faptul că se bazează pe utilizarea statuetelor, a figurinelor care-o înfăţişează pe victimă, o modalitate mai sigură de a-i produce acesteia vătămările dorite, deoarece la *legomen*, „sigilat“ prin intermediul cuielor înfipte în tăbliţă, se adăuga şi direcţionarea plastică a invaziei maleficului. În acest caz se realiza efigia din ceară a persoanei vizate; după care statueta era lovită, străpunsă de cuie şi de ace, i se rupeau membrele, şi, în sfârşit, era aruncată în foc. Procedeul realizării unor statuete în timpul ritualurilor magice de invocare era întâlnit şi la magicienii egipteni. De exemplu, pentru a-şi asigura sprijinul divinităţii, vrăjitorul, adresându-i-se zeului Anoup, fabrică statueta lui îmbibată în sânge şi în lapte de lup, şi evocă, prin intermediul unui felinar, spiritul lui zeului, pe care-l face să intre în această statuetă (Lexa, I, 110).

Pentru a-şi pune în practică vrăjile ce-l vizează pe duşmanul său, magicianul egiptean face o statuetă de ceară care-l reprezintă pe acesta. Scriind pe statuetă numele adversarului său şi punându-l în legătură cu originalul viu, el i-a dat o parte din spiritul celui din urmă. Astfel vrăjitorul face un dublu al duşmanului său, aflat integral în puterea lui. Dacă acesta s-ar opune, vrăjitorul l-ar putea constrânge prin farmece să se supună voinţei lui, asemeni unui servitor adevărat. Deoarece spiritul acestei a doua fiinţe face parte din spiritul fiinţei vii, omul respectiv va fi subiectul aceloraşi stări ca şi statueta: când spiritul statuetei simţea durere, spiritul omului o încerca şi el, şi acest om executa ce hotăra spiritul statuetei (*idem*, I, 105). Să vedem în continuare, cum era utilizat substitutul uman din ceară în mitologia romană. La Horatius, în *Epoda XVII*, întâlnim, în spovedania vrăjitoarei, referirea la „păpuşile de ceară“:

---

[1] Specifică vrăjitorilor romani era menţionarea, în cuprinsul farmecelor pe care le rosteau – fie că era vorba de vrăji sau de desfaceri –, a dorinţei exprese de îndeplinire imediată a gândurilor lor. De aceea întâlnim repetarea de două sau de trei ori a adverbelor *repede* sau *imediat*, cu precădere în finalul formulei, pentru a-şi asigura astfel succesul neîntârziat al vrăjii. Cf. şi în vrăjile româneşti de ursită: „Cătaţi-l, / Cercaţi-l, / Curând, / Mai curând, / În astă seară, / Deseară, / În astă noapte, / De noapte...“ (Marian, 1996, 13).

„eu (...) dau viaţă, cum tu ai vrut s-o ştii,
păpuşilor de ceară şi, prin vrăjitorii,
la-a morţilor cenuşă şi farmeci de iubire pot face...“ (I, 75 sq.)[1].

Pentru a spori puterea magică a farmecului, statueta de ceară era însoţită de tăbliţa de plumb; ele se depozitau împreună, cel mai adesea într-un mormânt. O statuetă (care se păstrează la Muzeul Luvru) reprezintă o femeie nudă, stând cu mâinile la spate, în genunchi şi străpunsă de treisprezece ace. Femeia are un ac în creier, două în urechi, două în ochi, unul în gură, unul în hipocondru[2], două în mâini, două în părţile sexuale, două în tălpi (Bernand, 292). Conform scriitorului arab Ibn-Khaldoun, care a trăit în secolul al XIV-lea, această practică era încă foarte folosită de vrăjitorii nabateeni din Eufratul Inferior, moştenitori ai multor tradiţii mai mult sau mai puţin corupte ale vechilor locuitori, şi despre care vorbeşte în calitate de martor ocular: „Am văzut, cu ochii noştri, unul din aceşti indivizi, care făcea imaginea unei persoane pe care dorea s-o vrăjească. Aceste imagini se compun din lucruri ale căror calităţi au o anumită legătură cu intenţiile şi proiectele operatorului; ele reprezintă simbolic, cu scopul de a uni şi despărţi, numele şi calităţile celui care va fi victima lui. Magicianul rosteşte apoi câteva cuvinte asupra imaginii pe care o aşază în faţa lui, care-i oferă reprezentarea reală sau simbolică a persoanei pe care vrea s-o vrăjească; apoi suflă şi scuipă puţină salivă şi în acelaşi timp face să vibreze organele care-l ajută să rostească literele acestei formule nefaste; atunci el întinde o aţă deasupra acestei imagini simbolice, pe care a adus-o în acest scop, şi-i face un nod, pentru a da de ştire că acţionează cu hotărâre şi cu tărie, că face un pact cu demonul care-i e asociat în această operaţie, în clipa în care scuipă, şi pentru a arăta că acţionează cu o intenţie bine hotărâtă de a întări farmecul. Acestor procedee şi acestor cuvinte nefaste li se adaugă un spirit rău care, învăluit în salivă, iese din gura operatorului. Mai multe spirite rele ies la lumină şi rezultatul este că magicianul aruncă asupra victimei sale răul pe care i-l doreşte“ (Lenormant, 58).

Figurinele din recuzita vrăjilor atestă de-a lungul întregii Antichităţi credinţa în puterea magică a legăturilor. Reprezentarea modernă este o efigie

[1] An quae movere cereas imagines,
ut ipse nosti curiosus, et polo
deripere crematos excitare mortuos
desiderique temperare pocula...

[2] În greacă, hipocondru desemnează locul sub cartilagiul care reuneşte ultimele două coaste. Acest cartilagiu corespunde apendicelui xiphoid, care influenţa sexualitatea.

străpunsă, o *defixio*[1]. Anticii au cunoscut mai multe astfel de metode: figurine de plumb contorsionate sau străpunse, figurine de ceară (care sunt mai degrabă un mijloc de a constrânge o fiinţă animată). Dar cel mai des utilizată era o efigie înlănţuită, aşa cum s-au descoperit numeroase exemplare din plumb, cu mâinile şi cu picioarele împiedicate prin intermediul unor legături sofisticate, cu braţele legate pe piept sau la spate prin intermediul unor fire groase de plumb, de fier sau de bronz, având uneori un cui de fier înfipt în piept sau în spate. Ele sunt adesea însoţite de tăbliţe ce cuprind execraţii magice şi, în alte cazuri, încuiate într-o cutie de forma unui coşciug (Delcourt, 23). Sofronius, patriarhul Ierusalimului între 629-638, descrie în viaţa sfinţilor Cyrrus şi Ioan povestea unui oarecare Teofil, pe care un duşman l-a îmbolnăvit prin intermediul unei figurine ce avea mâinile şi picioarele legate, statuetă ce a fost aruncată mai apoi în mare. Din fericire, prietenii descoperă efigia şi rup legăturile, fapt ce-i redă sănătatea lui Teofil (*Patrol. Gr.*, t. LXXXVI, col. 3542 sqq, *apud* Delcourt, 24). Legăturile erau într-adevăr, în Antichitate, foarte utilizate. În Grecia zeul era legat în tot timpul anului cu un fir de lână, care era dezlegat în ziua consacrată lui, la Saturnalii, în decembrie. Hefaistos îi face mamei sale un dar magic, un tron înzestrat cu legături invizibile. „Ea s-a bucurat de acest dar, când s-a aşezat în el, s-a şi văzut imediat înlănţuită. Şi nu era nimeni care putea s-o dezlege“ (Delcourt, 86).

2.3.2. Uciderea directă

Se realiza adesea **prin otrăvire (filtre)**[2]. Filtrele, poţiunile otrăvitoare sunt în general un laitmotiv în povestirile despre magicieni ale Antichităţii şi, de ce nu, şi ale Evului Mediu. Dar cine n-a auzit, totuşi, de Medeea, Circe, atât de vestite în meşteşugul de combinare a plantelor magice? Diodor din Sicilia (90-cca 30 î.H.), în lucrarea sa *Biblioteca istorică*, face o adevărată biografie a marilor vrăjitoare ale vremurilor vechi: „Mitologia povesteşte că Helios a zămislit doi fii, pe Aietes şi Perses, amândoi vestiţi prin cruzimea lor. Aietes a fost rege în Colhida, iar celălalt în Chersonesul Tauric. 2. Perses a fost tatăl Hecatei, care şi-a întrecut părintele prin cutezanţa şi nelegiuirea ei. Fiindcă-i plăceau mult vânătorile, – când se întâmpla să nu vâneze nimic – ucidea oameni cu săgeţile-i. Şi cum ajunsese foarte iscusită în a amesteca otrăvurile ce pricinuiesc moartea, se spune că ar fi descoperit ceea ce numim

[1] Glosarul lui Philoxenos redă *defixio* prin *katádesmoi*, adică un cuvânt latin ce evocă *cuiul* printr-un cuvânt grec ce se referă la *legătură*.

[2] „Numantina (...) fusese acuzată că luase minţile soţului ei prin farmece şi băuturi vrăjite“ (Tacitus, IV, 22).

„aconitul". Puterea fiecărei otrăvi Hecate o punea la încercare punând otrava în mâncarea pe care o dădea străinilor. Şi, având o mare iscusinţă, şi-a otrăvit mai întâi tatăl, ajungând astfel regină. Mai apoi clădi un templu Artemidei şi porunci să fie jertfiţi zeiţei toţi străinii care trăgeau la mal corăbiile în ţara ei. În chipul acesta a devenit vestită pentru cruzimile sale. 3. Aietes se căsători cu Hecate şi avu cu ea două fiice – pe Circe şi pe Medeea – şi un fiu, pe Aigialeus. Circe, îndeletnicindu-se cu cercetarea otrăvurilor, descoperi fel şi chip de rădăcini care aveau atâtea însuşiri, încât nu-ţi vine a crede că putea fi adevărat. Ea învăţase multe taine de la mama sa, dar şi mai multe le descoperi prin străduinţa ei. Aşa stând lucrurile, Circe nu putea fi întrecută de nimeni în născocirea otrăvurilor..." (Diodor, IV, XLV, p. 297). Aparentul ton justiţiar nu reuşeşte să mascheze adevăratele intenţii ale vrăjitoarelor: „... Medeea spuse că purta cu ea asupră-i multe otrăvuri cu ciudate însuşiri, otrăvuri pe care le născociseră şi mama ei, Hecate, şi Circe – soră-sa. A mai arătat că ea nu se slujise niciodată de ele pentru a pune capăt vieţii unui om, dar că acum îi era uşor să le folosească spre a-i pedepsi pe vinovaţi..." (*idem*, IV, L, p. 302).

O caracterizare plastică a procedeului magic de otrăvire prin intermediul ierburilor este făcută de Horatius, în *Satira a VIII-a*:

„Îmi sunt nesuferite acele vrăjitoare,
Ce-s meştere-n descântec, în filtre-otrăvitoare
Şi-n farmece, cu care pe-atâţia zăpăcesc.
Nu pot să le ţin calea şi nici să le gonesc,
De câte ori s-arată rătăcitoarea lună
Şi vin să strângă oase şi foi de
mătrăgună..." (II, 26 sq.)[1]

La rândul lui, Platon, în *Legile* (XI, 932-933 *d; apud* Bernand 111-112), se pronunţa vehement împotriva celor ce utilizau filtrele magice, letale sau nu: „Dintre toate tipurile de a face rău unui seamăn prin intermediul drogurilor [*pharmákoi*] le-am menţionat pe cele letale; în ceea ce priveşte daunele mai mici care pot fi produse voluntar şi deliberat, prin intermediul băuturilor, al alimentelor sau al unguentelor, n-am spus încă nimic (...) Oamenii cunosc două procedee de otrăvire. Unul, pe care-l vom descrie cu toată claritatea, dăunează trupului prin acţiunea naturală a altor corpuri. Celălalt, care face uz de unele farmece [*magganeíais*], de incantaţii [*epôidaîs*] şi de ceea ce

[1] cum mihi non tantum furesque feraeque suetae
hunc vexare locum curae sunt atque labori,
quantum carminibus quae versant atque venenis
humanos animos. Has nullo perdere possum
nec prohibere modo, simul ac vaga luna decorum
protulit os, quin ossa legant herbasque nocentes.

este numit ligaturi [*katadésesi*], îi convinge pe cei care îndrăznesc să dorească să-i facă rău aproapelui că pot în mod real să facă aceasta şi-i face să creadă pe alţii că ei, înzestraţi cu o putere magică, le fac tot răul pe care li-l doresc (...). Vom formula deci următoarea lege asupra farmecelor [*péri pharmakeías*]: Oricine va arunca asupra altuia, pentru a-i face rău, lui sau oamenilor lui, un rău care nu antrenează moartea, sau pentru a le face, animalelor sau stupilor lui, un rău mortal sau nu, dacă este vraci şi va fi convins să arunce sorţii, va fi pedepsit cu moartea; dacă este un om simplu, tribunalul va decide ce pedeapsă sau amendă va trebui să primească. Oricine va avea reputaţia de a vătăma prin intermediul ligaturilor [*katadésesin*], al farmecelor [*épagõgaîs*] sau al incantaţiilor [*épôidaîs*] şi al altor vrăji, dacă este ghicitor sau interpret al semnelor, va fi condamnat la moarte; dacă este profan în ale divinaţiei [*áneu mantikès*], dar convins să arunce sorţii [*pharmakeías*], va fi tratat cum este spus mai sus; deoarece, şi pentru el, tribunalul va decide ce pedeapsă sau amendă merită".

Uciderea prin înjunghiere (necromanţie) era şi ea destul de utilizată. În general evocarea morţilor la mormintele lor era considerată încă din Antichitate crimă de magie. Vrăjitorul le evoca spiritul, îi constrângea să-i răspundă la întrebări şi să realizeze maleficiile dorite. Adesea manii, astfel interogaţi, erau cei ai unei victime umane, de preferat un copil, ucis în acest scop de necromant (Massonneau, 99). Horatius, în *Epoda V*, 87-96, cuprinde blestemul unui copil ucis în acest scop:

„Vrăjile pot să clintească dreptul şi nedreptul, dar
nu şi-al răzbunării dar:

vă voi blestema cu-un blestem groaznic, neputând să cadă
chiar de i-aţi da orice pradă.
Ca o Furie de noapte, când ucis pieri-voi eu,
vă voi sta în drum mereu,

umbră, vă voi rupe-obrajii cu lungi unghii arcuite,
cum sunt Manilor ursite,
şi pe inimile voastre tulburate-am să păşesc,
somnul o să vi-l gonesc..." (*ed. cit.*, p. 309).

Tot Horatius (*Satira a VIII-a*) este cel care ne oferă detalii semnificative asupra desfăşurării ritualului necromantic:

„Văzut-am pe Canidia într-un cernit veşmânt,
Cu paşi desculţi, cu părul şi poalele în vânt,
În urlete-nsoţind-o Sagana cea bătrână,

Mai galbene ca moartea târându-se-n ţărână,
Au scormonit pământul cu unghiile lor,
Şi, sfâşiind cu dinţii un negru miel prior,
Tot sângele-l vărsară în groapa cea afundă,
Ca umbrele din lumea de veci să le răspundă“ (II, 32 sq.)[1].

Ca de obicei, ritualul presupunea mai multe tipuri de acte magice (aici: executarea figurinei de ceară). Invocarea morţilor se făcea pentru a se acţiona asupra obiectelor impregnate de vrajă:

„Ce să vă spun anume? Cum umbrele chemate
Schimbară cu Sagana cuvinte-nfricoşate,
Cum babele, o barbă de lup au îngropat,
Şi-un dinte de năpârcă, cu spatele vărgat,
Cum flăcările chipul de ceară îl topiră...“ (*idem*, 54 sq.)[2]

2.4. Realizarea unor farmece de dragoste

Prin vrăjile utilizate, fermecătoarele abordau două subdomenii ale magiei: *magia iubirii*, când se avea în vedere suscitarea sau restabilirea unei afecţiuni durabile, adesea între soţ şi soţie; şi *magia sexuală*, care avea ca scop nu afecţiunea durabilă, ci atracţia sexuală (temporară). Papirusul egiptean de la Haouârah, din sec. II-III, cuprinde o incantaţie al cărei obiectiv apare foarte clar: este vorba de a atrage asupra unei femei, al cărei nume este mutilat, dragostea unui anume Eutychès, a cărui mamă se numeşte Zosimè. Invocaţia este făcută în trei reprize. Prima dată nu se indică cui îi este adresată, dar fără îndoială că spiritului mortului (*nekudaimôn*) în mormântul căruia a fost închis farmecul; a doua oară lui Abrasax, a treia oară lui Adonai. Textul este scurt, dar de o mare intensitate: „Aşa cum Typhon este duşmanul lui Helios, tot la fel să fie cuprins sufletul lui Eutychès,

[1] Vidi egomet nigra succinctam vadere palla
Canidiam pedibus nudis passoque capillo,
cum Sagana maiore ululantem: pallor utrasque
fecerat horrendas adspectu. Scalpere terram
unguibus et pullam divellere mordicus agnam
coeperunt; cruor in fossam confusus, ut inde
Manes elicerent animas responsa daturas.

[2] Singula quid memorem? quo patco alterna loquentes
umbrae cum Sagana resonarit triste et acutum,
utque lupi barbam variae cum dente colubrae
abdiderint furtim terris, et imagine cerea
largior arserit ignis...

cel care a fost născut de Zosimè, de dragostea pentru..., care a fost născută de ...dîo. Abrasax, învăluie-i inima şi sufletul lui, lui Eutychès, de dragostea pentru el, Eutychès [*sic*], pe care l-a făcut Zosimè, acum, repede, repede, chiar în această clipă şi în astă zi. Adonai, învăluie sufletul lui Eutychès, precum şi inima lui, de iubire pentru..., pe care a născut-o..., acum, repede, repede, chiar în această clipă şi în astă zi“ (Bernand, 287-288).

O tăbliţă de plumb găsită tot la Haouârah şi care se păstrează la muzeul din Cairo, poartă şi ea înscris un farmec de dragoste. De această dată îndrăgostitul este cel care vrea să învăluie inima celei pe care o doreşte. Posidônios, fiul lui Thsénoubasthis, vrea să-i stârnească iubirea lui Hérônous, fiică a lui Ptolemais, şi se adresează spiritului unui mort, în mormântul căruia şi-a aruncat mesajul destinat divinităţilor infernale. Iată textul tăbliţei de la Haouârah: „Vă încredinţez [acest farmec] vouă, zeilor subterani şi zeiţelor subterane, Pluton Uesmigadoth şi Korè Éroschigal şi Adonai, numiţi de asemenea Barbaritha şi Hermes subteran, Thoth şi Anubis, şi ţie, puternicule Psériphtha, cel care ţine cheile Hadesului, şi vouă, spiritelor subterane, băieţi şi fete morţi prematur, tineri şi tinere, an de an, lună de lună, zi de zi, noapte de noapte, oră de oră. Implor toate spiritele care se află în acest loc: ajutaţi acest spirit care se află aici. Trezeşte-te pentru mine, spirit al defunctului, orice ai fi tu, bărbat sau femeie, şi du-te în fiecare loc, în fiecare cartier, în fiecare casă[1], şi leag-o pe Hérônous pe care a născut-o Ptolemais, pentru mine Posidônios, născut de Thsénoubasthis, pentru ca ea să nu mai aibă nici un fel de plăcere alături de un alt bărbat în afara mea, Posidônios, astfel ca Hérônous să nu poată nici să mănânce, nici să bea, nici să iubească, nici să reziste, nici să rămână liniştită, nici să-şi afle odihna departe de mine, Posidônios.

Pe [numele] cel[ui] care, auzindu-i numele pământul se deschide, fluviile şi mările auzindu-i numele strălucesc, te implor, spirit al mortului, orice ai fi, bărbat sau femeie, pe Barbaramcheloumbra, Barouchambra Adonaios şi pe Abrathabrasax Sesengenbarpharagès şi pe Iaôlôa Pakeptoth Pakebraoth Sabarbariaôt Marei cel celebru şi pe Marmaraiôth şi pe Marmaraôth Marmarachta Amarza Marcibaiôth. Ascultă-mă, spirit al mortului, orice ai fi tu, şi du-te peste tot, în fiecare cartier, în fiecare casă şi adu-mi-o pe Hérônous, cea născută de Ptolemais, şi împiedic-o să mănânce şi să bea. N-o lăsa pe Hérônous să cunoască un alt bărbat în afara mea, Posidônios, născut de Thsénoubasthis, şi trage-o de păr pe Hérônous, trage-o

[1] Cf. rom.: „... Prin toate ţările, / Prin toate ţinuturile, / Prin toate oraşele, / Prin toate satele, / Prin toate câmpiile, / Prin toate dumbrăvile, / Pe toate drumurile...“ (Marian, 1996, 12).

de vintre către mine, Posidônios, în orice clipă a anului, din noapte sau din zi, până când Hérônous va veni la mine, Posidônios, şi să faci astfel ca ea să nu mă părăsească până la moarte şi ca să o posed, pe ea, pe Hérônous, cea născută de Ptolemais, şi ca ea să-mi fie supusă mie, lui Posidônios, cel născut de Thsénoubasthis, pentru tot timpul vieţii mele, acum, repede, repede. Dacă tu înfăptuieşti aceasta pentru mine, eu te voi elibera."

Pe lângă *logos*, reţeta magică cuprindea şi o *praxis*: trebuia să fie modelate figurine, la care era ataşată tăbliţa, după care toate erau puse în mormânt: „Farmec minunat pentru a lega: se ia ceară sau lut, se modelează pe roata olarului două figurine, una de bărbat şi una de femeie. Să faci figurina de bărbat în forma unui Ares înarmat, care ţine o spadă în mâna stângă şi pe care o îndreaptă spre clavicula dreaptă a figurinei feminine, care are mâinile la spate şi care stă în genunchi, după ce ai ataşat elementul magic de capul sau de gâtul ei. Apoi scrie pe figurina feminină ce vrei să obţii: *iséê Iaô ithi bridô lôthiôn neboutosoualeh*; pe urechea dreaptă: *ouer mêchan*; pe urechea stângă: *libaba ôimathotho*; pe faţă: *amounabrêo*; pe ochiul drept: *ôrormothio aêth*; pe celălalt ochi: *choboue*; pe clavicula dreaptă: *adeta merou*; pe braţul drept: *enepsa enesgaph*; pe celălalt braţ: *melchiou melchiedia*; pe mâini: *melchamelchou aêl*; pe piept, numele femeii pe care vrei să o ademeneşti, împreună cu numele mamei ei, şi pe inimă: *balamin Thôouth*; şi sub pântece: *aobês aôbar*; şi pe părţile ei naturale: *blichianeoi ouôia*; şi pe fesele ei: *pissadara*; pe călcâiul de la piciorul drept: *elô*; pe celălalt călcâi: *elôaioe*. Apoi iei treisprezece ace de bronz, le pui unul în creier, spunând: «Îţi străpung, Cutare, creierul»; pui două din ele în urechi, două în ochi, una în gură, două în hipocondrii, una în mâini, două în părţi, două în călcâie, spunând o dată: «Eu străpung cutare membru al lui cutare, ca ea să nu-şi mai amintească de altă persoană în afară de mine, cutare». Apoi se ia o tăbliţă de plumb şi se scriu aceste cuvinte şi se recită fără întrerupere, apoi se leagă tăbliţa de figurine cu un fir de ţesut, făcând trei sute şaizeci şi cinci de noduri şi spunând, aşa cum ai spus: «Abraxas, ţine!» Pune totul, la apusul soarelui, lângă un mormânt al unui mort prematur sau al unui om asasinat, punând de asemenea şi flori de sezon. Discursul scris şi recitat este următorul..." (Bernand, 289-294).

2.4.1. Farmece de despărţire

Cum să desparţi un bărbat de o femeie şi o femeie de soţul ei

Aşa cum se întâmplă de regulă în magia egipteană, cea mai sigură cale prin care magicianul îşi putea asigura efectul favorabil al vrăjii era reconstituirea stării mitologice primordiale, prin trimiterea *ab originem* a

eroilor vrăjii, sub chipul marilor zeităţi ale panteonului egiptean. În episodul secund, analogia dintre cele două situaţii prezentate trebuia să garanteze atragerea pedepsei şi asupra păcătoşilor umani:

„1. Hei, hei! Foc, foc! Geb, transformându-se în taur, a trăit cu [fata] mamei lui Tefnet o dată şi încă o dată. Inima tatălui său s-a umplut de mânie împotriva lui; mânia celui al cărui suflet este foc, şi al cărui corp este o coloană, va inunda de flăcări tot pământul astfel că munţii vor arunca foc.

2. Mânia tuturor zeilor şi a tuturor zeiţelor, a marelui Viu, Lalat, Bareshak şi Belkesh, fie ca ea să cadă asupra lui N., fiu al lui N., şi N., fiică a lui N. Trimiteţi focul în inima lui şi flăcări în camera lui de culcare! [Aţâţaţi] fără oprire vâlvătaia mâniei în inima lui, până ce o va arunca din casa sa pe N., fiică a lui N. Fie ca ea să-şi stârnească mânia în inima ei! Fie ca ea să devină respingătoare! Stârniţi plângeri, blesteme, tristeţi şi certuri neîntrerupte între ei până ce unul se va despărţi de celălalt pentru a nu se mai împăca niciodată!

3. La răşină, ..., mirt, adaugă vin, fă o statuetă a lui Geb, care ţine în mâna sa un sceptru...“ (Lexa, II, 142).

Transformarea sentimentelor persoanei iubite, care impunea şi practici de chemare, de aducere a acesteia, era principala preocupare a vrăjitoarelor specializate în acest domeniu al magiei. Ca şi în practicile magice folosite două milenii mai târziu, vrăjitoarele acţionau prin activarea legilor contiguităţii (folosirea unor elemente care fuseseră cândva în contact cu persoana vizată, care făceau posibilă acţionarea acesteia de la distanţă): „Descântând nişte măruntaie care încă palpitau, se pregăti pentru un sacrificiu turnând peste ele când apă de izvor, când lapte de vacă, când miere de la munte. Făcu şi libaţiuni de vin amestecat cu miere. Apoi, împletind cu putere şi înnodând presupusul păr al tânărului beoţian, îl arse pe cărbuni aprinşi împreună cu o mare cantitate de parfumuri“ (Apuleius, 71-72). O descriere la persoana I a unor farmece de dragoste este cuprinsă în *Egloga VIII* a lui Vergilius (pp. 42-43). Pentru început, sunt prezentate principalele ingrediente necesare realizării farmecului, cu valoare propiţiatorie:

„Pune panglica de lână pe altar şi adu-ncoace
Apa! Ierburile grase şi tămâia tu le ia
Şi le-aprinde! Eu acuma pe-un amant voi încerca
Să mi-l scot din minţi cu-a mele vrăji şi farmece cumplite.“

O parte din obiectele cu valoare magică se bucură de o putere deosebită, datorită utilizării lor anterioare în situaţii asemănătoare:

„Aste ierburi veninoase care-n Pont au fost culese
Meris mi le-a dat (pe-acolo ele cresc aşa de dese!).
Îl văzui chiar eu pe Meris cum, cu ierburi, se făcea
Lup şi se băga-n pădure, holdele cum le muta,
Ba-l văzui sculând şi morţii din adâncuri de morminte...“

Fără îndoială, o putere deosebită o au cuvintele magice, *carmina*, capabile să orienteze forţele oculte dezlănţuite de vrăjitor în direcţia dorită:

„Vrajă, din oraş pe Dafnis tu acasă mi-l trimite!
Cu descântece şi luna de pe cer poţi s-o cobori,
Circe prefăcu pe soţii lui Ulise-n râmători,
Crapă şarpele în iarbă dacă cineva-l vrăjeşte.
Vrajă, din oraş pe Dafnis tu acasă mi-l porneşte!“

Actul magic propriu-zis este destul de complicat, presupunând combinarea unor elemente speciale, fiecare având o deosebită putere magică. Acesta se bazează pe o *trimitere*, urmată de o *legare*. Firele (a căror cromatică se încadrează în simbolica magiei – erau albe, roşii şi negre) înconjurau o efigie sau o statuetă a celui căruia îi era destinată vraja:

„Eu te leg cu nouă fire, câte trei, în trei culori,
Şi cu chipul tău altarul îl înconjur de trei ori:
Numărul cel nepereche zeilor din cer le place.
Adu-mi, vraja mea, pe Dafnis, din oraş mi-l adu-ncoace!
Cu trei noduri, Amarilo, leagă firele şi zi:
«Legăturile iubirii eu acum le-nnod aci».
Vrajă, din oraş pe Dafnis tu acasă mi-l porneşte!“

Ca o regulă generală, complexitatea practicii magice decurge şi din însumarea mai multor secvenţe, care ilustrează principiul magiei simpatetice, secvenţe destinate potenţării actului magic practicat:

„Cum la foc se moaie ceara şi cum lutul se-mpietreşte,
El de doru-mi să se moaie, împietrit la alt amor!
Presură făina! -ncinde laurul pârâitor!
Cum mă arde el, mişelul, eu ard laurul în pară (...).
Aste straie, care-odată, ca pe-o scumpă chezăşie,
Mi le-a fost lăsat perfidul, ţi le-ncred acuma ţie,
Pragule! Pe Dafnis sunt datoare să mi-l dea.
Adu-mi din oraş pe Dafnis, adu-mi-l, tu, vraja mea!“

Versurile se referă la două elemente, care figurează inima celui căruia i se face vraja. Magiciana vrea ca inima iubitului ei să fie insensibilă (de lut) la dragostea altei femei şi să se topească de iubire (precum ceara) pentru

ea. O descriere asemănătoare a actului vrăjirii este realizată în idila II a lui Teocrit, *Vrăjitoarele*. După toate probabilităţile, idila a fost compusă în insula Cos după 264 î.H., în epoca de maturitate a lui Teocrit. Simeta, eroina acestei idile, e de o condiţie umilă. Părăsită de Delfis, un june efeb de care se îndrăgostise, ea încearcă prin vrăji să-l aducă din nou lângă ea pe tânărul necredincios. În partea întâi a idilei sunt prezentate operaţiile magice pe care le fac noaptea, la lumina lunii, cele două „vrăjitoare“, Simeta şi sclava ei, Tèstilis:

„Tèstilis, tu! Buruienile unde-s, şi laurii? Dă-mi-i!
Cinge şi cupa aceasta cu roşie lână de oaie!
Am să vrăjesc pe iubitul meu cel fără de inimă, care
Nici n-a mai dat pe la mine, mişelul, de douăsprezece
Zile, şi nici nu mai ştie de-s moartă ori încă sunt vie,
Nici nu-mi mai bate de-atuncea la uşă, hainul! Şi Eros
Şi Afrodita aiurea i-au dus uşuratica minte.
Mâni dimineaţă m-oi duce la dânsul, chiar eu, la palestra
Lui Timagèt ca să-l văd, ş-o să-l cert pentru ceea ce-mi face.
Însă acuma lega-l-voi cu farmece. Tu străluceşte-mi,
Lună, frumos, căci pe tine te chem eu în şoaptă, zeiţo,
Şi pe Hecate din Iad, de care se tem şi căţeii,
Printre morminte de morţi şi prin cheaguri de sânge când vine.
Slavă dar ţie, -nfricată Hecate, şi tu pân' la urmă
Stăi de m-ajută şi fă buruienile-aceste să fie
Ca ş-a' Medeei ş-a' Circei şi-a' Perimedei bălanei.

Adă-mi tu iar, capîntortură, adă-mi iubitul acasă!
Orzul în foc mai întâi să se mistuie! Haide, presară-l,
Tèstilis! Nenorocito, ah! unde ţi-s minţile? Oare
Şi de batjocura ta am ajuns, ticăloaso? Presară,
Haide, şi spune: «eu oasele lui, a' lui Delfis, le presur».

Adă-mi tu iar, capîntortură, adă-mi iubitul acasă!
Delfis pe mine mă chinuie, vai! şi eu pentru Delfis
Ard o crenguţă de laur, şi cum se aprinde crenguţa
Şi pârâind a şi ars, de nu vezi din ea nici cenuşa,
Astfel şi Delfis în flăcări să-şi mistuie carnea pe dată!

Adă-mi tu iar, capîntortură, adă-mi iubitul acasă!
Cum, cu-ajutorul zeiţei topesc eu ceara aceasta,
Să se topească de dor, chiar acuma, şi Delfis din Mindos!
Cum învârteşte-Afrodita această sfârlează de-aramă,
Delfis de-asemenea să se-nvârtească la uşă, la mine!

Adă-mi tu iar, capîntortură, adă-mi iubitul acasă
Iată, voi arde tărâţa [făină > pulbere]. O! Artemis, care şi poarta
Iadului cea de oţel ai urnit-o şi tot ce mai este
Tare pe lume... Ia! Tèstilis, câinii cum urlă-n cetate!
E la răspânteni zeiţa: tu repede sună arama!

(...)

Adă-mi tu iar, capîntortură, adă-mi iubitul acasă!
Eu păusez [fac libaţii] de trei ori şi de trei ori, slăvito, aşa zic:
«Ori că-i femeie, -ori bărbat acel ce se culcă cu dânsul,
Delfis să-l uite, aşa cum, în ostrovul Dia, odată,
Oamenii zic că Teseu a uitat pletoas-Ariadnă».

Adă-mi tu iar, capîntortură, adă-mi iubitul acasă!
Este-n Arcadia o buruiană ce-i zic ipomană:
Iepele iuţi dac-o pasc, şi mânzoacele umblă turbate:
Tocmai aşa şi pe Delfis să-l văd, şi în casa aceasta,
Din lucitoarea palestră fugind, ca nebunul să intre!

Adă-mi tu iar, capîntortură, adă-mi iubitul acasă!
Delfis pierdu de la mantia lui ciucuraşul acesta:
Eu îl destram şi-l arunc în flacăra mistuitoare.
Vai mie! vai! blestematule Eros, de ce-ai supt tu oare
Ca lipitoarea din baltă, tot sângele negru din mine?

Adă-mi tu iar, capîntortură, adă-mi iubitul acasă!
Mâni ţi-oi aduce să bei salamandră pisată de mine.
Tèstilis, ia tu acuma fiertura aceasta şi freacă
Pragul de sus de la uşa lui Delfis, cât încă e noapte,
Scuipă şi spune: «eu oasele lui i le frec, a' lui Delfis».
Adă-mi tu iar, capîntortură, adă-mi iubitul acasă!"

În *Dialogi Meretrici,* Lucian din Samosata (secolul al II-lea) include conversaţia a două curtezane, Melitta şi Bacchis, care, părăsite de iubiţii lor, i-au adus înapoi prin intermediul practicilor magice: „Cunosc o siriană, încă foarte robustă pentru vârsta ei, o magiciană foarte puternică. Ea este cea care m-a împăcat cu Phanias, care, ca şi Charinus al tău, s-a certat cu mine pentru un fleac. După patru luni de absenţă, aceasta, prin farmecele sale, mi l-a adus înapoi pe necredincios (...). Ea nu ia mult: cere numai o drahmă şi o pâine. Mai trebuie de asemenea să-i duci sare, şapte oboli, pucioasă şi o făclie. Bătrâna mai toarnă şi puţin vin într-un vas şi-l pune la fiert. Trebuie încă să faci rost de un obiect care a aparţinut iubitului tău: o haină, încălţăminte, câteva fire de păr (...). Ea le va agăţa de un par, va da foc pucioasei dedesubt, va presăra sare pe jar rostind în acelaşi timp numele

voastre, al tău şi al lui Charinus; apoi, scoţând o bilă din sân, o va face să se învârtească şi-şi va rosti cu rapiditate farmecul, care cuprinde mai multe cuvinte barbare ce-l vor face să dea în clocot; (...) şi curând după aceasta Phanias, în pofida reproşurilor tovarăşilor lui, în pofida rugăminţilor lui Phebis, cu care trăia, a revenit la mine, adus de puterea farmecului“ (Lucian, 290). Farmecul de dragoste trebuia să fie continuat de un act magic de supunere a adversarului, realizat de această dată de „victimă“: „Bătrâna mea m-a mai învăţat un secret, pentru a-i provoca lui Phanias ura cea mai puternică împotriva lui Phebis. Trebuia să pândesc urma paşilor acestei tinere, să o acopăr punând piciorul drept peste urma piciorului ei stâng şi piciorul stâng peste urma piciorului ei drept şi să spun: «Eu păşesc peste tine, eu sunt deasupra ta»“ (*ibidem*).

Un episod (nereuşit) de utilizare a unui filtru de dragoste este întâlnit în *Epoda V* a lui Horatius: însumarea unor ingrediente deosebit de puternice – „foc de negri chiparoşi,/ smochini din morminte scoşi,/ pene de la buha nopţii, ouă-n sânge tăvălite/ de la broaşte înrâite/ şi cu ierburi în Iolcos şi-n Iviria cătate,/ ţări în veninuri bogate,/ şi cu oase ce din gura câinilor flămânzi s-au scos“[1] – nu au reuşit să ducă la bun sfârşit actul magic al vrăjitoarelor Canidia şi Sagana (este vorba, de fapt, de o întrecere între puterile diferitelor vrăjitoare, din care eroinele noastre au ieşit învinse):

„... şi el doarme-acum în patul uns cu-un suc ce dă uitare,
de ibovnice gând n-are!
ah! ah, umblă! de o altă vrăjitoare, mai cu rost,
smuls din farmecu-mi a fost“[2].

Puterea noului filtru este descrisă cu lux de amănunte, încât fie şi numai enumerarea efectelor acestuia îl face o armă de temut:

„Varus, ah, amar vei plânge când prin filtruri noi, străine,
ai să fugi iar înspre mine

---

1 iubet sepulcris caprificos erutas
iubet cupressos funebres
et uncta turpis ova ranae sanguine
plumamque nocturnae strigis
herbasque, quas Iolcos atque Hiberia
mittit venenorum ferax,
et ossa ab ore rapta ieiunae canis...

2 indormit unctis omnium cubilibus
oblivione paelicum;
a! a! solutus ambulat veneficae
scientioris carminae...

şi-atunci mintea ta pribeagă, chiar de marşii te-ar vrăji,
înapoi n-o mai veni;

eu ţi-oi face, ţi-oi da însămi o mai tare băutură,
să nu mă mai vezi cu ură,
şi din jos de mări şedea-vor cerurile mai curând,
sus pământul rămânând,

de nu-i arde pentru mine de amor, precum în oală
arde mohorâta smoală" (Horatius, I, 17-82)[1].

Vom încheia prezentarea practicilor magice de aducere a ursitului, de întoarcere a iubirii, prin menţionarea unui farmec egiptean, în vechea coptă, datând de la sfârşitul secolului al III-lea sau al IV-lea, asemănător în principiu cu textele româneşti de ursită (efectele nefaste ale vrăjii asupra femeii, lamentaţia, intervenţia ajutorului divin, restabilirea stării iniţiale):

„1. Eset mergea la amiază vara în munţi,
având faţa acoperită de funingine,
ochii plini de lacrimi,
inima plină de durere.
Bunicul ei Thowt vine la ea şi o întreabă:
«Ce ai tu, fata mea Eset,
de ţi-e faţa acoperită de funingine,
de ochii-ţi sunt plini de lacrimi,
inima plină de suspine
[şi tu eşti fără şorţ?]
Reţine-ţi lacrimile din ochi!»
Ea i-a răspuns zicând:
«Nu mă forţa, tatăl meu, babuinule Thowt!
Babuinule Thowt, tatăl meu!
Am ieşit din casa mea [a femeilor]
şi am aflat-o [pe sora mea] Nebthet dormind cu Ousirew,

[1] Non usitatis Vare potionibus,
o multa fleturum caput,
ad me recurres nec vocata mens tua
Marsis redibit vocibus;

maius parabo, maius infundam tibi
fastidienti poculum
priusque caelum sidet inferius mari,
tellure porrecta super,

quam non amore sic meo flagres uti
bitumen atris ignibus.

care este fratele meu, fiul mamei mele!»
El îi zise: «Este o coabitare sub ochii tăi, fiica mea Eset!»
Ea îi zise: «Este o coabitare sub ochii tăi, tatăl meu, babuinule Thowt!
[Este] o concepere, tatăl meu, babuinule Thowt!
Eu.....»
El îi zice: «Ridică-te, fata mea Eset,
du-te la sud de Ne, la nord de Ebot
.....»
2. Belf, fiu al lui Belf, care ai picioarele de aramă,
călcâiele de fier, fixate cu cuie duble de fier,
care ai..... un cap, picioare iuţi,
o limbă înnodată şi o sabie uşoară!
Adu-mi-o, scăldată în sângele lui Ousirew,
şi dă-l în mâinile lui Eset.....!
Acest foc misterios, ...,
numai foc, numai suspin,
numai plâns, numai.....
pe care tu l-ai făcut în această tigaie de foc,
suflă-l în inimă şi în ficat,
în rinichi, în buric şi în pântecele lui N., fiică a lui N.!
Du-o în casa lui N., fiu al lui N.
şi aceasta să-i dea în mâna lui ce are în mâna ei,
în gura lui, ceea ce este în gura ei, în trupul lui ceea ce este în trupul ei,
în sexul lui ceea ce este în sânul ei!
Repede! Repede! Acum, acum!“ (Lexa, II, 155-157).

2.5. Luarea manei (puterii, fertilităţii) câmpurilor, animalelor etc. [1]

Prin intermediul unor practici magice din această categorie, recoltele treceau de pe un câmp pe altul, şoarecii erau trimişi pe pământurile duşmanilor pentru a distruge recoltele etc. Vrăjitorii etiopieni se lăudau că aveau puterea de a aduce recolte rele în Egipt şi de a schimba lumina zilei în întunericul nopţii (cf. *Basmul demotic al lui Siousire*, *apud* Lexa, I, 136). Acuzaţia de vrăjitorie, mai precis de îmbogăţire prin intermediul farmecelor, i-a fost adusă de exemplu libertului C. Furius Cresimus. „Scoţând dintr-un foarte mic ogor recolte cu mult mai îmbelşugate decât vecinii săi din ogoare mai întinse, era mult invidiat şi acuzat că atrage recoltele altora prin vrăji. Fiind citat pentru acest motiv în faţa poporului de către edilul curúl Spurius Albinus şi temându-se să nu fie condamnat când tribul său va merge la vot, el a adus în for tot materialul său de lucru, a adus pe sclavii săi, oameni

[1] Legea din 321 a lui Constanţiu autoriza însă practicile magice pentru agricultură.

voinici bine hrăniţi şi bine îmbrăcaţi, unelte de fier perfect lucrate, sape grele, fiare de plug solide, boi sătui. «Romani, spuse el după aceea, iată vrăjile mele, fără să mai pun la socoteală că n-aş putea să vă arăt nici să aduc în for oboselile mele». La aceste cuvinte el a fost achitat în unanimitate“ (L. Calpurnius Piso Censorius Frugi, 28-29).

2.6. Metamorfozele

Metamorfozările realizate de vrăjitoare constituiau de asemenea un motiv de teamă. Despre aceeaşi Pamfila din romanul lui Apuleius aflăm: „Pe cei mai puţin binevoitori, pe care-i urăşte din cauza dispreţului ce-i arată, într-o clipă îi transformă în pietre, în berbeci, în oi sau în orice alt animal, iar pe alţii îi distruge de tot“ (Apuleius, 40). Dar metamorfoza putea avea ca obiect însăşi persoana vrăjitoarei (motivul transformărilor şi al zborului la sabat care a încins spiritele în timpul prigoanei Inchiziţiei, întemeiat pe credinţa larg răspândită a mobilităţii sufletului magicianului). Tot în cartea lui Apuleius, *Măgarul de aur*, întâlnim descrierea procedeelor magice efectuate de vrăjitoarea Pamfila pentru a se transforma în pasăre: „Mai întâi, Pamfila îşi lepădă toate hainele de pe ea, apoi deschise o lădiţă şi scoase de acolo mai multe cutii. Sălţă capacul uneia dintre ele şi luând o anumită alifie, o frecă mult în palme şi se unse cu ea pe tot corpul, de la unghiile picioarelor până în vârful părului. După ce vorbi îndelung cu lampa ei în cuvinte misterioase, îşi scuturâ puţin mădularele, care începură să tremure şi să se legene uşor ca valurile. Mai întâi îi apăru un puf moale, apoi i-au crescut pene puternice, nasul i se încovoie, unghiile i s-au strâns luând formă de gheare. Pamfila s-a transformat în bufniţă. În această stare, după ce a scos un ţipăt jalnic, încercă, puţin câte puţin, să se înalţe de la pământ şi, curând, ridicându-se în sus, îşi luă repede zborul, afară din cameră“ (Apuleius, 74).

Fenomenul metamorfozării era frecvent întâlnit în naraţiunile populare, chiar dacă nu era privit mereu cu aceeaşi încredere. Ovidiu (*Metamorfoze*, XV, 356 sq.) se referă, cu vădită neîncredere, la persoanele care se puteau transforma în păsări: „În ţinutul hiperborean Pallene trăiesc oameni care, după ce se cufundă de nouă ori în lacul Triton se acoperă cu un strat subţire de pene. Eu unul nu cred acest lucru; se spune, totuşi, că femeile scite au puterea de a face acelaşi lucru, ungându-şi membrele cu o alifie magică“. În strânsă legătură cu aceste reprezentări legate de suflet se află credinţele în metamorfozarea oamenilor în lupi. Vârcolacii, oamenii-lup reprezintă o ipostază a sufletului sau, alteori, a trupului vrăjitorilor sau al persoanelor despre care se bănuia că se îndeletnicesc cu magia. O naraţiune din sec. I

referitoare la metamorfoză întâlnim în romanul *Satyricon* al lui Petronius. Aici este înfăţişată pe larg practica magică specifică de transformare în lup şi, în acelaşi timp, este surprinsă teama oamenilor faţă de aceste fiinţe: „... L-am convins pe un oaspete al nostru să meargă cu mine cale de cinci mile. Era un soldat tare ca Orcus. Am luat-o la picior cam pe la cântatul cocoşului; luna strălucea ca soarele la amiază. Am ajuns printre morminte; omul nostru s-a dat de o parte printre pietrele funerare, iar eu, după ce m-am aşezat jos, am început să îngân o melodie şi să număr pietrele acelea. Apoi, cînd m-am uitat la tovarăşul meu, el tocmai se dezbrăca şi îşi punea hainele la marginea drumului. Eram ca şi mort de frică. Mi s-a tăiat răsuflarea de spaimă: îngheţasem tot. Dar el, după ce a urinat în jurul hainelor sale, s-a prefăcut deodată în lup. Să nu credeţi că glumesc: n-aş minţi nici pentru o avere întreagă. Însă, aşa cum începusem să spun, după ce s-a prefăcut în lup, s-a pornit să urle şi a fugit în codru. Mai întâi, nici nu ştiam pe ce lume mă aflam; pe urmă m-am apropiat să ridic de pe jos boarfele lui; însă ele se schimbaseră în piatră. Cum de n-am murit de frică? Totuşi am scos sabia din teacă şi am tot tăiat la umbre pe tot drumul, până ce am ajuns la casa prietenei mele. Am intrat la ea ca o stafie, gata-gata să-mi dau duhul. Sudoarea îmi şiroia printre umeri, ochii mi se împăienjeniseră. Cu câtă greutate mi-am venit în fire! Melissa mea s-a mirat la început că umblam pe drumuri la o oră atât de târzie şi mi-a spus: «Dacă ai fi venit mai înainte, ne-ai fi dat, cu siguranţă, o mână de ajutor; căci un lup a intrat în gospodăria noastră şi ne-a făcut harcea-parcea toate oile, de parcă ar fi fost măcelar. Totuşi nu şi-a bătut joc de noi nepedepsit, chiar dacă a scăpat cu fuga. Unul din sclavii noştri l-a rănit la gât cu o lance». Când am auzit şi astea, n-am mai putut închide ochii toată noaptea şi, cum s-a luminat de ziuă, am luat-o la goană spre casa stăpânului meu Gaius, întocmai ca un cârciumar jefuit de tâlhari. Când am ajuns în acel loc în care se schimbaseră în piatră veşmintele, n-am mai găsit decît o dâră de sânge. Acasă însă, soldatul nostru zăcea în pat, ca o vită bolnavă, şi un medic îi îngrijea gâtul. Am priceput că soldatul era un pricolici“ [*versipella*] (Petronius, 134-135).

Transformarea în vârcolac este totdeauna temporară, chiar dacă durata este variabilă: nouă ani în Arcadia, după Pausanias şi Plinius; şapte ani sau o perioadă anume din şapte ani în şapte ani, în Irlanda medievală; douăsprezece zile în ţările germanice şi baltice. Transformarea este precedată de gesturi de natură rituală: vârcolacul se dezbracă şi îşi atârnă hainele de crengile unui stejar (Plinius) sau le pune pe pământ, urinând în jurul lor (Petronius); pe urmă trece un iaz (în Arcadia, după Plinius) sau un fluviu.

2.7. Iluzionarea simţurilor

Conform mărturiilor cronicarilor, vrăjitoarele Antichităţii, asemeni celor din Evul Mediu sau din societăţile târzii, puteau realiza, prin intermediul practicilor lor, o înşelare a simţurilor martorilor neavizaţi sau a persoanelor cărora le erau destinate în mod expres practicile. Diodor din Sicilia: „După ce-şi unse părul cu anumite alifii ca să-l cărunţească, [Medeea] făcu în aşa fel încât faţa şi trupul să-i pară zbârcite, şi oricine ar fi văzut-o să creadă că avea în faţa ochilor o femeie foarte în vârstă (...). Apoi Medeea, slujindu-se de unele leacuri doftoriceşti, făcu să se ivească chipurile unor balauri, pe care pretindea că-i adusese zeiţa [Artemis], prin văzduh, din ţara hiperboreenilor, ca să tragă în gazdă la palat..." (IV, LI, pp. 302-303). Sau, mai departe: „Mitologia ne povesteşte cum Medeea a tăiat în bucăţi berbecul, l-a fiert şi, apoi, prin diferite leacuri privirea fetelor a fost aşa de fermecată, încât din cazan le-a apărut imaginea unui miel..." (IV, LII, p. 303).

De foarte multe ori toate practicile malefice atribuite vrăjitoarelor erau ireale; de fapt, profanul avea doar iluzia metamorfozării, a ducerii la bun sfârşit a actului magic. La Apuleius[1], în romanul *Măgarul de aur*, ne confruntăm cu un pasaj memorabil, puternic marcat de ambiguitate, în care nu ştim niciodată sigur dacă vrăjitoarea şi-a pus în practică maleficiile sau numai s-a jucat cu eroul nostru. Să dăm cuvântul eroului romanului: „Tocmai adormisem, când, deodată, cu o lovitură prea zgomotoasă ca să poţi crede că mă călcau hoţii, uşile s-au deschis sau, mai degrabă, au fost aruncate la pământ, după ce ţâţânile fuseseră complet sfărâmate şi smulse de la locul lor (...). Văzui intrând două femei mai în vârstă. Una ţinea în mână o lampă aprinsă, cealaltă un burete şi o sabie scoasă din teacă" (Apuleius, 23-24).

Eroul povestirii, Aristomenes, este apoi martorul uciderii tovarăşului său, Socrates: „Apoi, sucind la dreapta capul lui Socrates, îi înfipse în partea stângă a grumazului sabia toată, până la mâner, şi în momentul când sângele începuse să ţâşnească, ea îşi apropie un burduf, şi-l lăsă să curgă cu atâta băgare de seamă, încât nu pierdu nici o picătură. Toate astea le-am văzut cu ochii mei. Şi desigur, ca să nu uite nimic din ritul sacrificiului, prea simţitoarea

[1] Încă din secolul al III-lea reputaţia lui Apuleius a fost atât de mare, încât numele lui a devenit sinonim cu „vrăjitor" şi „făcător de minuni", desigur în legătură cu procesul de vrăjitorie împotriva căruia el s-a apărat cu succes (*Apologia*). Scriitorii creştini din secolul al III-lea şi al IV-lea, mai ales Sfântul Augustin, au căutat să explice titlul de vrăjitor şi făcător de minuni în sensul că Apuleius ar fi fost sub influenţa spiritelor rele, a demonilor. De asemenea, se ştie că scriitorul fusese, la rândul lui, preot iniţiat în diferite misterii.

[vrăjitoare] Meroe îşi introduse adânc mâna dreaptă, prin rană, până-n măruntaiele lui şi, scormonind prin ele, trase afară inima nenorocitului meu prieten“ (*idem,* 25). Aristomenes, înspăimântat, se pregăteşte să fugă, dar are impresia (probabil halucinaţie auditivă, de această dată) că paznicul hanului îl acuză de uciderea prietenului. După ce eroul nostru s-a întors în cameră, după o încercare nereuşită de sinucidere (frânghia de care încercase să se spânzure s-a rupt), „Socrates, nu ştiu dacă din cauza căderii noastre sau a strigătelor asurzitoare ale paznicului, se deşteptă şi sări cel dintâi în picioare“ (*ibidem,* 27). Aventura iluzionării continuă, Aristomenes mai având de câteva ori prilejul să-l vadă mort pe prietenul său, în pofida încercărilor sale disperate de a găsi o explicaţie raţională celor întâmplate: „Eu mă uitai cu multă luare-aminte şi îngrijorare la gâtul tovarăşului meu, la locul unde văzusem că i se înfipsese sabia. Nebunule, îmi spun eu, ameţit desigur de prea multă băutură, ai adormit şi ai visat cele mai ciudate lucruri. Iată-l pe Socrates: n-are nici o zgârietură, e sănătos, teafăr. Unde e rana? Unde e buretele? Într-un cuvânt, rana aceea aşa de adâncă, din care ţâşnea atât sânge?“ (*ibidem*, 28). Procedeul iluzionării poate fi extins asupra ambilor eroi – victimă şi martor. Socrates, cel care dăduse atâta bătaie de cap tovarăşului său, îi spulberă acestuia iluzia normalităţii pe care încerca să şi-o creeze: „Cu toate acestea, şi eu am visat în noaptea asta că mi se tăia capul. Am simţit o durere cumplită în grumaz şi mi s-a părut că mi se smulge inima. Şi acum respir greu, genunchii îmi tremură, mă clatin când umblu şi aş dori să mănânc ceva, ca să mai prind putere“ (*ibidem*). După masa copioasă aventura ajunge la paroxism. Neţinând seama de avertismentul (real?!) al vrăjitoarei, care, în noaptea de pomină, îi oprise sângerarea cu ajutorul unui burete („Tu, care te-ai născut în mare, fereşte-te de a trece printr-un râu“), Socrates „se ridică, porni spre râu şi, căutând o clipă un loc potrivit pe mal, se lăsă pe genunchi şi se aplecă înainte, arzând de nerăbdare să-şi apropie gura de apă. Încă nu atinsese bine cu vârful buzelor suprafaţa apei, când văzui deschizându-i-se la gât o rană profundă, şi din ea ieşind deodată, cu puţine picături de sânge, buretele acela cu care fusese astupată. În sfârşit, Socrates nu mai era decât un cadavru (...). Jelind pe sărmanul meu tovarăş atât cât permitea împrejurarea, îl îngropai lângă râu“ (*idem*, 29).

Evident, iluzionarea este condiţionată de „pregătirea“ psihologică a persoanei care o trăieşte. Aceasta aşteaptă ca anumite evenimente, pe de o parte incredibile, dar întru totul în firea lucrurilor pentru o parte a semenilor săi, să aibă loc; tocmai pe această aşteptare se şi bazează mecanismul psihologic al iluzionării. Eroul principal al romanului *Măgarul de aur*,

Lucius, ascultând povestirile tovarăşilor săi de călătorie, îşi activizase toate reprezentările legate de lumea demonicului. Faptul că se afla într-un loc care la tot pasul oferea mărturii despre activitatea magicienilor contribuia la receptarea viitoarelor evenimente drept verosimile: „Mă gândeam că mă aflu în mijlocul Thesaliei, ţară vestită în tot universul prin meşteşugul vrăjitoresc, şi că cele povestite de excelentul meu tovarăş de drum, Aristomenes, s-au petrecut în cuprinsul acestui oraş. Cu toate acestea, neştiind încotro să-mi îndrept dorinţele şi curiozitatea, mă uitam la fiecare lucru cu cea mai mare atenţie. Din tot ceea ce vedeam în oraş, îmi închipuiam că nimic nu era aşa cum se înfăţişează în realitate. Mi se părea că absolut totul se metamorfozase prin puterea infernală a unor descântece. Astfel, pietrele de care mă loveam, în închipuirea mea erau oameni împietriţi, păsările pe care le auzeam, oameni acoperiţi cu pene, arborii de dincoace şi de dincolo de zidurile oraşului, şi aceştia erau tot oameni încărcaţi cu frunze, iar apele izvorau din trupurile omeneşti; credeam că statuile şi icoanele erau gata să pornească, zidurile să vorbească, boii şi celelalte vite de acelaşi fel să facă profeţii...“ (Apuleius, 36).

2.8. Atacarea/mutilarea morţilor

Teama faţă de morţi, precum şi credinţele referitoare la puterile deosebite ale acestora, mai ales în calitate de ajutoare nepreţuite ale vrăjitorilor (v. cap. consacrat divinaţiei necromantice în Antichitate) se explica foarte uşor prin prisma reprezentărilor sufletului, ale posibilei vieţi de după moarte în mitologia greacă. Grecii numeau *daimon* această personificare a sufletului care exista în fiecare om; ei îl considerau o fiinţă mai mult sau mai puţin personală. Daimonul a făcut obiectul unui cult, mai întâi lunar, apoi anual, în chiar ziua intrării sale în trup, adică la aniversarea zilei de naştere. Aceasta este originea acestei sărbători aniversare; ea dorea să-l adore pe daimonul care acţiona în om. Conform credinţei generale, daimonul unui om nu încetează să acţioneze când acesta încetează din viaţă, ci rămâne legat de cadavru, continuând să-şi manifeste efectele, în mod dual, în sens favorabil, util, şi în sens ostil, periculos. Ei încercau să-i facă puterea inofensivă, dar se mai încerca de asemenea să fie făcută şi utilă. În legătură cu reprezentarea nefastă a activităţii sufletului celui decedat, grecii cunoşteau obiceiul mutilării morţilor, *maschalismos*, destinat slăbirii (puterii) celui care a sucombat în urma unui omor, pentru a nu-i dăuna ucigaşului (Pfister, 188-189). Morţii rău intenţionaţi îşi părăseau uneori mormintele pentru a merge să le facă rău oamenilor. Este cunoscut textul egiptean care

cuprinde episodul unei mame neliniştite care vede în umbră spectrul unei femei cu faţa întoarsă, ce se strecoară în casa ei şi o vede luând rolul de paznic pe lângă nou-născut. Ea spune: „Ai venit să-mi îmbrăţişezi copilul? Nu-ţi permit să-l îmbrăţişezi. Ai venit să linişteşti copilul? Nu-ţi permit să-l linişteşti. Ai venit să-l hrăneşti? Nu-ţi permit să-l hrăneşti. Ai venit să-l iei? Nu-ţi permit să-l iei“. Şi moarta „n-a mai ştiut pentru ce a venit“. De aceea mama rosteşte dimineaţa şi seara, deasupra amuletei pe care o agaţă la gâtul copilaşului, cuvintele următoare: „Înalţă-te, o Ré, înalţă-te. Dacă ai văzut-o pe această moartă venind la NN, moarta, femeia... nu trebuie să-mi ia copilul în braţele ei. Ré, stăpânul meu, este cel care mă salvează. Nu te dau, nu dau povara mea hoţului şi hoaţei din împărăţia morţilor“ (Bernand, 37).

Fie că era produsă de vrăjitori sau nu, mutilarea unui cadavru era considerată în Antichitate o pedeapsă cumplită, ce viza condamnarea sufletului persoanei respective la nelinişte veşnică. Mutilarea cadavrului făcea imposibilă îngroparea rituală şi, de aici, transformarea sufletului defunctului într-un suflet rătăcitor. Amintim în acest sens legenda lui Deiphobus, fiul lui Priam, căruia Menelaus, sfătuit de Ulise, i-a tăiat nasul, urechile şi mâinile, după ce îl ucise, pentru ca sufletul să-i rătăcească veşnic (*Eneida*, II, 336). În Thesalia, după spusele lui Apuleius, se organiza paza morţilor, de teama acţiunii vrăjitoarelor, „care rupeau cu dinţii bucăţi din chipul cadavrelor, pe care le folosesc în operaţiile lor magice“. Se spunea, astfel, că din morminte şi de pe ruguri se iau unele resturi şi bucăţi de cadavre, spre a se pregăti celor vii o moarte îngrozitoare. Eroul romanului, Lucius, află mai multe amănunte despre această priveghere: „Mai întâi, trebuie să veghezi toată noaptea cu cea mai mare atenţie, având ochii la pândă şi bine deschişi, necontenit aţintiţi asupra cadavrului, fără să-i îndepărtezi, sau chiar să-i întorci o clipă în altă parte, fiindcă această blestemată vrăjitoare se schimbă în tot felul de animale, se strecoară târându-se pe furiş, şi ar fi în stare să înşele uşor chiar ochii soarelui şi ai dreptăţii. În adevăr, ele iau chip de păsări, de câini, de şoareci şi chiar de muşte. Apoi, prin farmecele lor îngrozitoare, îngroapă pe păzitor în somn (...). Dacă dimineaţa păzitorul nu dă în primire corpul întreg, tot ceea ce s-a tăiat sau lipseşte din el, e nevoit să înlocuiască cu o bucată egală de carne ce i se taie din obraz“ (Apuleius, 51).

2.9. Varia (imobilizare sau deplasare în spaţiu, în locuri greu accesibile)

„În cele din urmă, din cauza răului ce făcuse acestei femei şi multor altora, indignarea a devenit obştească şi gloata s-a hotărât s-o pedepsească, a doua zi, foarte aspru, omorând-o cu pietre. Meroe, făcând nişte farmece

lugubre deasupra unei gropi (...), i-a zăvorât pe toţi în casele lor, printr-o tainică putere care înfrânse chiar şi voinţa zeilor. Astfel, timp de două zile întregi, ei n-au reuşit să sfarme încuietorile, nici să spargă uşile, ce să mai spun, nici chiar să găurească pereţii. În cele din urmă, înclinându-se în faţa soartei, toţi au strigat într-un glas, jurând în chipul cel mai solemn că nu se vor atinge de ea, şi că-i vor da ajutor, şi o vor salva, dacă cineva ar avea alte gânduri. Cu aceste condiţiuni, ea se lăsă înduplecată şi a iertat cetatea. Dar pe acela care aţâţase mulţimea în contra ei, l-a transportat în puterea nopţii, cu casă cu tot, aşa încuiată cum era, adică cu ziduri, cu bătătura curţii, chiar şi cu toate temeliile, la o sută de mile de acolo, într-o cetate aşezată pe vârful unui munte râpos şi cu totul lipsit de apă. Şi cum casele locuitorilor erau lipite una de alta şi nu mai era loc pentru noul musafir, ea îi azvârli casa dincolo de poarta oraşului şi plecă“ (Apuleius, 22-23).

Acestea sunt, foarte sumar prezentate, cele mai frecvente practici magice utilizate de vrăjitorii antici. Deşi enumerate fără o comentare specială (încadrarea într-un sistem mai larg de ritualuri, din care ele nu constituiau decât nişte elemente componente), nu putem să nu menţionăm perenitatea lor. În plan diacronic, este greu de găsit deosebiri majore între actele magice antice şi cele din celebrul Ev Mediu sau chiar din aşa-numitele societăţi tradiţionale (mergând până în secolul XX). Pe lângă menţinerea schemelor structurale ale actelor magice, a legilor fundamentale ale magiei simpatetice, observăm identităţi şi la nivelul reprezentărilor mitologice (demonice) mai concrete, materializate în imaginea vrăjitoarei, a instrumentarului magic al acesteia ş.a.m.d., încât ne vine greu să nu spunem că totul este „ca la noi“. Şi, tot ca şi noi, anticii au încercat şi ei să demonteze, utilizând un ton mai sobru sau mai lejer, credinţele „deşarte“, superstiţioase ale semenilor lor. Pentru a ieşi din hăţişul practicilor magice nefaste ale vrăjitoarelor antice, să ne distanţăm, asemeni lui Luciliu (*Contra superstiţiei*), de iluzionările „şarlatanilor“:

„... De aste iele [lamii] pământene, de Faun şi de Numa scoase
(Pe seama lor ce nu se pune?), îi intră teama până-n oase.
Precum copiilor le pare orice statuie că trăieşte,
Drept adevăr socoate gloata tot ce eresul născoceşte:
El dă un suflet ce nu este acestor chipuri de aramă,
Iluzii şi minciuni deşarte, sărmane măşti de panoramă!“ (*Satirici*, 17).

VÂNĂTOAREA DE VRĂJITOARE:
SCURT ISTORIC AL MAGIEI ŞI VRĂJITORIEI

PE LÂNGĂ ASPECTUL PASIV pe care-l relevă iniţial magia – omul este un simplu martor al intruziunilor diverselor forţe în universul lui –, activismul ei capătă relativ repede aspecte contradictorii: magicianul, cel care ştie, cel care poate influenţa sau chiar stăpâni aceste forţe înfricoşătoare, poate folosi ştiinţa lui într-un sens pozitiv sau negativ (îi poate apăra pe semeni, sau, dimpotrivă, le poate face rău). În Antichitate magia, dezvoltată pe suportul credinţei, dar ajunsă mai apoi la periferia acesteia, era considerată drept o ştiinţă activă, o extindere a activităţii şi a iniţiativei umane în detrimentul libertăţii divine (Bouché-Leclercq, I, 18). Aşa cum am văzut în capitolele consacrate vrăjitoriei şi divinaţiei în societăţile greacă şi romană, zeii cărora li se adresează vrăjitoarele sunt cel mai adesea zei infernali, suflete ale morţilor, adică influenţe inferioare şi impure, respinse de religie. Din cauza acestor implicaţii, în cea mai mare parte faste, nu putea fi vorba de o ieşire deliberată din sistem, toată lumea, vrăjitori/magicieni şi clienţi având nevoie unul de celălalt şi, împreună, de perpetuarea magiei înseşi.

Încă de la asiro-babilonieni putem observa poziţia însemnată pe care o ocupa magia în cadrul religiei oficiale. Să nu uităm că, de fapt, şi gr. *mágos* (pl. *mágoi* < iran. < v. persan) semnifica, în accepţia lui Herodot, un „preot care interpretează visele“. Cele mai vechi texte în care *mágos* apare cu semnificaţia „vrăjitor, taumaturg, fermecător“ coboară până în sec. V î.H. (Bernand, 45). La asiro-babilonieni, zeii aveau templele lor, deservite de marii preoţi. Regele era mare-preot al zeului naţional, ceilalţi mari-preoţi fiind consacraţi, aleşi prin semne; ei erau numiţi *en* „stăpân“ (*enu*, în semitică) şi *sangu*, cu sensul de „administrator al templului“. Acest cler se diviza în conjuratori sau magicieni care puteau să alunge demonii (*maémaé*), ghicitori pentru aflarea viitorului (*paazu, baru*) şi dascăli.

Conjuratorii-exorcişti utilizau incantaţiile fie împotriva spiritelor rele, fie împotriva strigoilor, fie împotriva vrăjitorilor, fie, în sfârşit, împotriva bolilor. Dar vrăjitorul-magician, *Kaééapu*, cel care manipulează scuipatul şi veninul, *râhû*, cel care acţionează, *epiéu, sahiru*, cel care închide (prin fermecare) este de asemenea de temut, asemeni spiritelor care îl slujesc. Prin tradiţie, femeia este mai dotată decât bărbatul în ceea ce priveşte farmecele şi vrăjitoria. Vrăjitoarea asiriană, *Kadiétu*, este numită de asemenea *iétaritu*, prostituata care „degradează" prin maleficiile ei. Legendele care îi învăluie pe vrăjitorii şi pe vrăjitoarele din Chaldeea sunt în mod uimitor asemănătoare cu cele care-i au ca eroi pe magicienii din toate timpurile şi din toate locurile: aura de mister care le învăluie adevăratul lor nume, agilitatea uimitoare, darul celei de-a doua vederi, acţiunea asupra elementelor, pactul cu demonii etc. Ei acţionează noaptea şi au capacitatea de a deochea, posedând *ochiul rău* al lui *éédu* (Marquès-Rivière, 86-87).

Şi magia akkadiană se sprijină pe credinţa în nenumărate spirite personale răspândite pretutindeni, confundate cu obiectele pe care le însufleţesc sau, uneori, distincte de acestea. Spiritele răspândite peste tot sunt răspunzătoare de fenomenele naturii, dirijează şi conduc tot ce mişcă. Ele produc binele şi răul care stau la baza mişcărilor celeste, stăpânesc anotimpurile şi ordinea acestora, fac să sufle vânturile, să cadă ploile, produc prin acţiunea lor fenomenele atmosferice, faste sau nefaste; tot ele îi dau pământului fecunditatea, îl fac să germineze şi să dea roade plantelor, guvernează naşterea şi menţinerea vieţii fiinţelor şi, de asemenea, trimit moartea şi bolile. Spiritele rele sunt şi ele peste tot răspândite, ca şi cele bune: în cer, pe pământ şi în aer, ele se află în opoziţie unele cu celelalte şi se luptă cu înverşunare. Alternarea victoriilor şi a înfrângerilor lor întrerupe cursul firesc al lucrurilor în lume prin catastrofe neaşteptate. Culegerile de imnuri fac un laitmotiv din necesitatea respectării riturilor de propiţiere, sancţionând intrarea în legătură cu spiritele rele prin intermediul practicilor magiei negre, în locul contactării demonilor faşti, prin intermediul riturilor considerate sfinte şi pioase, prin intermediul magicienilor autorizaţi. Pe această concepţie dualistă se sprijină întregul edificiu al magiei sacre, al magiei privite ca un comerţ sfânt şi legitim, stabilit prin intermediul riturilor de origine divină între om şi fiinţele supranaturale care-l înconjoară din toate părţile (Lenormant, 135-137).

Magia egipteană, mult mai elaborată, este o teurgie născută din doctrinele unei filosofii teologice deja rafinate, plecând şi ea de la cultul unei religii a naturii, la care se adaugă coruperea superstiţioasă a unei religii

înalte. Există numeroase mituri ce subliniază importanţa Egiptului în descoperirea magiei, mai toate avându-l ca erou principal pe Thoth, iniţial zeu local din Khmonou (astăzi Achmounein, în Egiptul Mijlociu, oraş numit Hermoupolis de către greci). Mitul îl consideră inventatorul scrierii şi, prin urmare, al tuturor ramurilor ştiinţelor şi artelor care depind de aceasta. Acestui zeu i se mai atribuie originea magiei, a medicinei, a astronomiei, a teosofiei şi a alchimiei. Thoth este întâiul magician, pentru că el ştie să rostească formulele magice cu intonaţia dorită (Bernand, 24). Dintr-o formulă care se rosteşte în timpul ritualului axat pe manipularea aşa-numitului inel magic al lui Hermes aflăm poziţia pe care o avea atotputernicul Thoth, ce avea la degetul său mic întreg universul, pe care îl recrea ritual: „Eu sunt Thoth, inventator şi iniţiator al mijloacelor magice şi al scrierii magice. Vino aici la mine, tu care eşti sub pământ, ridică-te pentru mine, cel mai mare demon, Noun al infernului, şi voi, zei din Noun ai infernului, pentru că eu sunt Heron, cel care se bucură de marea faimă, ochiul ibisului, ochiul şoimului şi ochiul fenixului, care călătoreşte în văzduh, înveşmântat în noroi... şi în piele... Dacă nu ştii ce este în sufletele tuturor egiptenilor, elenilor, sirienilor şi etiopienilor şi ale altor triburi sau neamuri, dacă nu ştii trecutul şi viitorul, dacă nu ştii nimic despre arta şi ocupaţiile lor, despre lucrările şi modul lor de a trăi, despre numele lor şi despre numele taţilor şi ale mamelor lor, ale fraţilor şi ale surorilor şi ale morţilor lor, atunci voi vărsa sângele Kynocephalului [zeul egiptean Anoupew] negru în vasul meu, fără să-mi fac mie rău, voi pune vasul pe un piedestal nou, voi arde sub el osul Înecatului [Osiris] şi în portul Bousiris voi striga numele celui care va rămâne trei zile şi trei nopţi în fluviu; Înecat care, dus de curentul fluviului, a fost aruncat în mare; care a fost învăluit de valurile mării şi de norii aerului. Pântecele lui şi tot trupul lui va fi mâncat de peşti, pentru că nu voi opri peştii să-l mănânce şi ei nu-şi vor închide gurile. Voi smulge de la mama lui orfanul [Horus] care nu mai are tată. Axul pământului va fi aruncat jos şi cele două capete se vor reuni, sudul va deveni nord...“ (Lexa, 162-163). Încă din secolul al IV-lea î.H. grecii îl desemnau pe zeul egiptean Thoth cu numele Hermes Mercurius Trismegistos. Lactanţius vorbeşte despre el ca despre un zeu deosebit de puternic: „Hermes afirmă că cei care-l cunosc pe zeu sunt apăraţi de atacurile demonilor şi că ei nu se supun nici măcar Sorţii“. Aşa cum îl conturează textele magice, Thoth este magicianul prin excelenţă, în acelaşi timp creator şi executant, hierofant şi protector. Într-un cuvânt adresat de Isis lui Horus se spune referitor la Hermes: „El a contemplat universul

lucrurilor şi văzând, a înţeles, şi înţelegând, a avut puterea de a manifesta şi de a revela. Ceea ce a gândit, a scris; ceea ce a scris, în mare parte a tăinuit, printr-o tăcere înţeleaptă şi vorbind pe ocolite, astfel încât, câtă vreme lumea va dăinui, aceste lucruri să nu poată fi descoperite. Şi astfel poruncindu-le zeilor, fraţii săi, să-l urmeze, a urcat la stele. Însă a lăsat ca urmaş pe fiul său şi moştenitorul cunoştinţelor sale, Tat, şi puţin mai târziu pe Asclepios..." (*Fecioara lumii*, 134). O continuatoare a ştiinţei magice a lui Thoth-Hermes se dovedeşte a fi Isis, care continuă dezvăluirea de mai sus, explicând cum a devenit ea deţinătoarea marilor taine: „Atunci, în prezenţa celor care-l înconjurau, Hermes s-a dezvinovăţit, pentru că nu dezvăluise întreaga învăţătură fiului său, din pricina tinereţii acestuia. Însă Eu [Isis], ridicându-mă, l-am privit cu ochii mei, care văd secretele nevăzute de la începuturile lucrurilor şi, în cele din urmă, am înţeles limpede că simbolurile sacre ale elementelor Cosmice erau ascunse împreună cu secretele lui Osiris..." (*idem*, 134). Potrivit tradiţiei egiptene, Isis ar fi născocit multe leacuri folositoare sănătăţii omului, fiind iscusită în ale medicinei. Pentru acest motiv, după ce dobândi nemurirea, Isis îşi află o mare desfătare în a tămădui pe oameni. „Muritorilor care-i cereau ajutorul ea le arăta în timpul somnului leacul cel mai potrivit, astfel vădindu-şi marea bunăvoinţă faţă de oricine îşi îndreaptă ruga către ea... Celor suferinzi zeiţa li se ivea în vremea somnului, îi ajuta să scape de dureri şi-i tămăduia în chip uimitor pe cei care-i dădeau ascultare. Mulţi bolnavi în privinţa cărora medicii nu mai trăgeau vreo nădejde că s-ar putea tămădui, fiind boala lor atât de grea, au scăpat mulţumită lui Isis. Mulţi orbi sau schilozi, după ce au alergat să dobândească ajutorul zeiţei, s-au văzut tot atât de sănătoşi cum fuseseră la început. Tot Isis descoperi şi mijlocul prin care omul poate ajunge nemuritor. Cu ajutorul acestuia pe fiul său Horus nu numai că l-a înviat, după ce a fost ucis prin uneltirile Titanilor – leşul lui fusese găsit sub apă –, dar Isis i-a dăruit nemurirea... El a învăţat de la Isis, maică a sa, meşteşugul tămăduirilor şi al ghicitului, ajungând binefăcător al neamului omenesc, mulţumită oracolelor sale şi datorită tămăduirilor" (Diodor din Sicilia I, XXV, p. 41).

Din punctul de vedere al reprezentărilor, religia greacă constituie un ansamblu mai abstract decât universul magiei. Prin intermediul miturilor greceşti este exprimată o înţelepciune care, pentru că n-a găsit încă o formă de discurs filosofic, nu este mai puţin coerentă. Magia, dimpotrivă, nu părăseşte lumea experienţei concrete, a rezultatului tangibil. În loc să definească un ideal care justifică sacrificiile şi care protejează interdicţiile, lumea vrăjitorului nu cunoaşte decât satisfacţia şi răzbunarea imediată.

Reprezentarea magică tinde spre elaborarea unei *savoir-faire*, şi nu a unei filosofii, a unei etici, cum este cazul religiei. De aceea vrăjitoria se referă mai ales la ştiinţe ca astronomia, farmacopeea, geologia etc. decât la principii filosofice sau morale (Bernand, 74-75). Şi Plinius cel Bătrân (23-79) surprinde această legătură a magiei cu lumea concretă, reală: „Magia... s-a născut iniţial din medicină, şi acest lucru e în afara oricărei îndoieli; şi, sub aparenţa de a avea ca obiect sănătatea noastră, ea s-a suprapus ca o altă medicină, mai profundă şi mai sfântă. În al doilea rând, cu promisiunile cele mai măgulitoare şi cele mai seducătoare ea a atins domeniul religiei, în legătură cu care neamul omenesc este astăzi încă foarte orb. În sfârşit, ea a fost încorporată în arta astrologică; or, orice om este dornic de a-şi cunoaşte viitorul şi orice om crede că această cunoaştere îşi are originea în ceruri... Astfel, ţinând legate spiritele cu o întreită legătură, magia s-a ridicat la o asemenea înălţime încât astăzi ea chiar prevalează la un număr de popoare, iar în Orient porunceşte regilor regilor. Fără îndoială că în Orient a fost inventată, în Persia, de către Zoroastru“ (*Hist. nat.,* XXX, *apud* Bernand, 53). O legătură asemănătoare, care include magia atât în rândul ştiinţelor concrete, ale trupului, cum este medicina, cât şi între cele ale sufletului, este evidenţiată de Socrate în *Charmide*: „... Când m-a întrebat dacă ştiu leacul pentru durerea de cap, i-am răspuns, nu fără oarecare stinghereală, că îl ştiam. – Care este acest leac? m-a întrebat. I-am răspuns că era o plantă, la care se adaugă o incantaţie [*épôidè dé tis tôi pharmakôi*]...“. Mai departe Socrate precizează că incantaţia nu se aplică unei singure părţi a corpului, ci asupra întregului corp. Şi adaugă: „Aceasta este incantaţia noastră. Am învăţat-o, în armată, de la un medic trac, unul din discipolii lui Zalmoxis care, spunea, ştie să-i facă pe oameni nemuritori. Acest trac mi-a spus că grecii aveau dreptate să vorbească aşa cum îţi spun, dar Zalmoxis, a adăugat el, regele nostru, care este un zeu, afirmă că dacă ochii nu pot fi vindecaţi independent de cap, nici capul independent de trup, acest trup la rândul lui nu poate fi tămăduit decât împreună cu sufletul şi că, dacă medicii greci sunt neputincioşi în faţa celei mai mari părţi a bolilor, aceasta se datorează necunoaşterii ansamblului; la fel, atunci când întregul este bolnav, partea nu poate fi vindecată“ (Platon, *Charmide*, 155 d-156 d; *apud* Bernand, 120-121).

În fragmentul de mai sus din Platon este adus în prim-plan un alt termen care-l desemnează pe magicianul-vrăjitor, *pharmakeús, phármakos* (de la *phármakon* „iarbă, o plantă cu uz medicinal şi magic“; drog; *apud* P. Chantraine), *pharmakeùs* desemnând un „preparator de drog, un otrăvitor, un magician“ (Sofocle, Platon, Plutarh); *pharmakís* „magiciană, vrăjitoare“

(Aristofan, Demostene). Mai mult, *pharmakós* era „victima expiatorie", omul pe care cetatea îl expulzează de pe teritoriul ei pentru a se purifica de orice impuritate, pentru a preveni sau a anihila în acest fel o calamitate naturală care s-ar putea dezlănţui în scopuri punitive. Acelaşi *pharmakòs* „magician" apare şi în Biblie. În *Ieşirea* (7, 11-12) asistăm la confruntarea magicienilor faraonului cu Moise şi Aaron: „Atunci a chemat şi Faraon pe înţelepţii Egiptului şi pe vrăjitori [toùs sophistàs Aigyptou kaì toùs pharmakoús] şi au făcut şi vrăjitorii egiptenilor [oi epaoidoì tôn Aigyptíon] asemenea lucru cu vrăjile lor [taîs pharmake'as autôn]. Fiecare din ei şi-a aruncat toiagul şi s-a făcut şarpe. Dar toiagul lui Aaron a înghiţit toiegele lor" (cf. Bernand, 47-48). Acest episod introduce diferenţa dintre acţiunea magică şi miracol, care, din punct de vedere teologic este un atribut numai al lui Dumnezeu. Coranul atribuie şi el origini divine magiei. Îngerii au legături strânse cu magia a cărei origine, după Coran (2, 102), provine de la doi îngeri din Babel, Harût şi Marût, care au descoperit magia şi i-au învăţat pe oameni. Este vorba, evident, de o magie negativă, pentru că i-au învăţat numai ce este rău.

Statutul magicianului, din persoană demnă de cea mai mare încredere, din preot oficial, mesager al divinului, se schimbă destul de repede, ajungând să desemneze un proscris, un practicant neoficial, obscur, al unor rituri cândva indispensabile bunului mers al cetăţii. Se observă o pierdere treptată a credibilităţii: „La Roma sau în împrejurimile oraşului, pe de o parte, s-au întâmplat în iarna aceea mai multe minuni, iar, pe de altă parte, s-au zvonit multe [vrute şi nevrute], dându-li-se cu nesocotinţă crezare, aşa cum se întâmplă de obicei când sufletul omului e stăpânit de teama religiei. Mersese vestea că «un copilaş de şase luni, născut din părinţi liberi, a strigat în piaţa de legume: triumf!»; că în oborul de vite, un taur se urcase singur până la catul al treilea şi, speriat de zarva făcută de cetăţeni, s-a aruncat jos de acolo; că pe cer s-au arătat nişte limbi luminoase de foc în chipul unor nave; că templul Speranţei ce se află în piaţa de legume a fost lovit de trăsnet; că în Lanuvium, suliţa Junonei s-a mişcat de la sine; că un corb a zburat în templul Junonei şi s-a aşezat chiar deasupra altarului; că în ţinutul Amiternium s-au văzut nişte stafii, cu chipuri de oameni, îmbrăcate în straie albe, dar nimeni nu s-a putut apropia de ele; că în Picenum a plouat cu pietre; că, la Caere, tablele cu oracolele destinului s-au micşorat de la sine, iar în Gallia, un lup i-a smuls unui ostaş din strajă sabia din teacă, fugind cu ea" (Titus Livius, XXI, 62).

Încă în societatea mesopotamiană, faptul de a pricinui cuiva un rău prin mijloace magice era considerat o crimă. Codul lui Hammurabi (sec. al XVIII-lea î.H.) şi codul asirian (a doua jumătate a mileniului

al II-lea î.H.) tratau, printre altele, şi despre aceste delicte. „Dacă cineva, bărbat sau femeie, se îndeletniceşte cu farmecele şi, prins asupra faptului, este dovedit vinovat, să fie dat morţii“ (Reiner, 77). Legile asiriene prevedeau pedeapsa cu moartea pentru cei dovediţi ca vrăjitori. În Iudeea, ca şi în Egipt, magicienii erau pedepsiţi cu moartea. În *Ieşirea* se poate citi (22, 18): „Pe vrăjitori să nu-i lăsaţi să trăiască“. Pedeapsa obişnuită era moartea prin lapidare. Platon spune în *Legile* sale (cartea XI): „Cel care prin legături (noduri), incantaţii, farmece şi alte vrăjitorii se pregăteşte să facă rău, dacă e ghicitor sau interpret al prezicerilor, să fie ucis. Dacă nu, el va fi pedepsit după voia judecătorului“.

Înainte de a trece la prezentarea unor etape marcate de scăderea prestigiului practicilor divinatorii, nu atât a popularităţii, cât a susţinerii oficiale, considerăm că este necesar să amintim atitudinea pe care a luat-o Claudius în faţa Senatului roman: „Apoi Claudius a făcut un raport în Senat asupra colegiului haruspicilor, *spre a nu lăsa să se stingă din nepăsare ştiinţa cea mai veche din Italia*: «Adeseori, zicea el, în împrejurările grele ale statului, romanii au apelat la ei; prin sfatul lor au fost restabilite ceremoniile şi au fost practicate apoi conform ritualului; mai marii etruscilor, fie de la sine, fie la îndemnul senatorilor romani, au păstrat această ştiinţă şi au transmis-o familiilor lor, ceea ce *acum se întâmplă mai greu, din pricina indiferenţei generale faţă de frumoasele deprinderi şi, totodată, fiindcă se extind cultele străine*. În prezent, starea statului este înfloritoare; dar trebuie să aducem mulţumiri bunăvoinţei zeilor, ca nu cumva ceremoniile noastre sacre, pe care le-am respectat când eram în primejdie, să fie date uitării». S-a redactat apoi o decizie a Senatului prevăzând ca pontifii să vadă ce anume trebuie menţinut şi întărit din ritualul haruspicilor“ (Tacitus, *Anale*, XI, 15; subl. noastră – A.O.).

La Roma, Legea celor Douăsprezece Table, pedepsea vrăjirea, legarea recoltelor. Mai târziu pretorii, Senatul, împăraţii i-au reprimat cu severitate pe chaldeeni (astrologi), pe matematicieni, pe vrăjitori şi ghicitori[1]. Existau însă cazuri când numai reaua intenţie a magilor era pedepsită: „Statuia

[1] „În privinţa izgonirii din Italia a astrologilor, s-a redactat o decizie a Senatului, aspră, dar fără rezultat“ (Tacitus, *Anale,* XI, 52). În 139 pretorul Cornelius Hispallus i-a alungat pe chaldeeni din oraş şi le-a poruncit în plus să părăsească Italia în zece zile (*apud* Bouché-Leclercq, IV, 325). De notat că astrologii (chaldeii) mai fuseseră izgoniţi şi de Tiberius: „S-au luat apoi decizii ale Senatului de izgonire din Italia a astrologilor şi a magilor: dintre aceştia, Lucius Pituanius a fost aruncat de pe Stânca Tarpeiană, iar pe Publius Marcius consulii l-au pedepsit să fie scos dincolo de poarta Esquilină şi, după ce au poruncit trompetelor să sune, să fie executat după vechiul obicei“ (Tacitus, *Anale*, II, 32).

viteazului Horatius Cocles, care fusese ridicată la Roma în comiţiu, fiind lovită de trăsnet, s-au chemat din Etruria haruspici pentru a purifica locul trăsnit prin sacrificii de ispăşire oferite zeilor. Dar ei, care erau cu gând rău şi duşmănos faţă de poporul roman, au început să înlăture efectele acestei rele prevestiri prin ceremonii potrivnice. Ei au sfătuit cu răutate să se mute statuia într-un loc mai jos, înconjurat de o mulţime de case care opreau din toate părţile lumina soarelui. Sfatul le-a fost urmat, dar în urmă s-a descoperit perfidia lor. Fiind aduşi în faţa poporului, au mărturisit crima şi au fost ucişi. S-a recunoscut, şi probe evidente au arătat în urmă, că statuia trebuia aşezată într-un loc înalt. Atunci numaidecât ea a fost mutată într-un loc mai ridicat, în piaţa unde se află templul lui Vulcan, şi în urma acestei schimbări poporul roman s-a simţit bine şi fericit. În amintirea perfidiei haruspicilor etrusci şi a pedepsirii lor s-a făcut acest vers de spirit, pe care copiii îl cântă în tot oraşul: *Un sfat rău aduce nenorocire aceluia care-l dă*" (*Annales maximi*, *Statuia lui Horatius Cocles. Perfidia haruspicilor etrusci,* 25-26).

Mai târziu, Diocleţian şi Maximian au interzis categoric astrologia (*Ars Mathematica*), iar Constantin, în Constituţia sa de la 1 februarie 319 şi în cea de la 15 mai 319, a proscris haruspiciile. De fapt, erau interzise doar sacrificiile domestice, în timp ce arta oficială a haruspiciilor, arta fulgurală şi haruspicina erau aprobate dacă se desfăşurau în templele şi edificiile publice. În caz contrar, preotul care le-ar fi slujit ar fi fost ars de viu, consultantul – deportat pe o insulă, şi toate bunurile confiscate[1]. De un interes deosebit se bucură încă oniromanţia. Constanţiu, în edictul său din 25 ianuarie 357, condamnă atât magia, cât şi divinaţia: haruspicii, matematicienii, hariolii, augurii, ghicitorii, magii etc. După precizările şi revenirile întreprinse de Valentinian (371, care disjungea haruspicina de magie[2]), Valens (Imperiul de Răsărit) şi Theodosius, *Codul lui Iustinian* ne oferă o nouă perspectivă asupra magiei: reputaţia magicienilor era aceea de otrăvitori (deşi magia meteorologică era admisă, întrucât provocarea ploii

[1] „Nici un haruspiciu să nu se apropie de pragul altui om, chiar şi pentru un motiv străin de divinaţie; ci orice prietenie cu oameni de acest fel, oricât de veche ar fi, trebuie să fie ruptă. Haruspiciul care va intra într-o casă, alta decât a sa, va fi ars, iar cel care-l va atrage prin promisiuni şi cadouri va fi, după ce i se va confisca averea, trimis pe o insulă. Astfel, cei care vor dori să se supună superstiţiilor lor vor putea exercita în public ritul respectat. Cel care denunţă însă o asemenea crimă nu este, după noi, un delator, ci un om demn de recompensă" (*Cod. Theod.*, IX, 16, 1, *apud* Bouché-Leclercq, IV, 334-335).

[2] Se spune că, la începutul guvernării sale, Valentinian suferea de o boală pe care o atribuia maleficiilor duşmanilor. Aşa s-ar explica cele două edicte îndreptate împotriva magiei şi sacrificiilor nocturne (cf. Bouché-Leclercq, IV, 344).

sau aducerea timpului frumos era de interes general). Este interesant de observat, în această perioadă, diversitatea practicilor divinatorii, care cunoşteau multe inovaţii. În timpul guvernării lui Valens, demascarea unui presupus complot (funcţionari care ar fi vrut să afle care va fi succesorul acestuia), s-a soldat cu un nou val de persecuţii ale celor ce practicau divinaţia. Mărturia uneia din persoanele implicate în acest scandal (pe nume Hilarius) ne oferă informaţii interesante referitoare la evoluţia sincretică a practicilor divinatorii: „Am construit, mărinimoşi judecători, din vărguţe de aur, sub înspăimântătoare auspicii, această funestă măsuţă pe care o vedeţi, asemănătoare trepiedului de la Delphi şi, după ce am sfinţit-o, potrivit ritualului, prin rugăciuni, cântece cu sens ascuns şi pregătiri multe şi felurite, am pus-o în mişcare. Felul de a o întrebuinţa, ori de câte ori se cer răspunsuri în lucruri tainice, este acesta. Se aşază în mijlocul unei camere purificate pretutindeni şi unse cu mirodenii arabice, iar deasupra i se pune o tavă rotundă şi tot curată, făcută cu meşteşug din diferite materii metalice. Pe marginea acestei tăvi sunt gravate cele douăzeci şi patru de litere ale alfabetului la distanţe egale, bine măsurate, una de alta. Cineva îmbrăcat în haine de in şi, de asemenea, în sandale de in, legat cu o panglicuţă de jur împrejurul capului, purtând în mână o ramură de arbore sfânt şi invocând prin cântece speciale divinitatea autoare a prezicerilor, conduce în picioare tot ceremonialul. Ţinând deasupra tăvii atârnat un inel foarte subţire, făcut dintr-un fir din care se face pânza de corabie şi sfinţit după învăţăturile mistice, acest inel la intervale distincte cade pe fiecare din literele care-l atrag, până ce formează, ca răspunsuri la întrebări, versuri eroice, cu ritm şi măsură, întocmai cum sunt cele pythice sau cele date de oracolele branchizilor. Fiindcă la întrebarea noastră, cine va urma împăratului de acum, ni s-a răspuns că va fi unul distins din toate punctele de vedere, şi inelul a format două silabe, THEO, la adaosul ultimei litere, unul din cei de faţă a strigat «Theodorus!», necesitatea fatală a prezicerii dictându-i acest nume. Altă întrebare nu s-a mai pus, căci era clar pentru noi că acesta era indicat de oracol“[1] (Ammianus Marcellinus, XXIX, 1, 29). Abia după creştinare, în Imperiu a fost pronunţată pedeapsa cu moartea împotriva oricărei persoane care ar fi practicat magia, ce devenea astfel un delict grav.

Pentru a încheia această rapidă trecere în revistă a modificărilor semnificative înregistrate de statutul magicianului în lumea greacă şi romană, vom aduce un ultim exemplu din perioada creştină a Imperiului Roman, o adevărată predică a lui Pseudo-Origene îndreptată împotriva divinaţiei, a

[1] De fapt, Theodosius va fi cel care va ajunge împărat.

magiei în general: „Toţi oamenii pioşi trebuie să ştie că augurii, divinaţiile, mijloacele de apărare, farmecele damnabile sunt capcane şi înşelăciuni ale diavolului, rămăşiţe ale idolatriei, iluzii şi păcate ale sufletului. Dar oamenii din vremea noastră au recurs la farmece şi fermecători, se folosesc de ligaturi şi de mijloace de protecţie, utilizează maleficiile, scriu unele caractere pe hârtie, pe plumb sau pe staniu şi le leagă de o parte bolnavă a corpului. Alţii se folosesc de farmece împotriva muşcăturilor şerpilor şi împotriva atacurilor demonului şi a blasfemiilor; alţii îi farmecă pe fermecătorii înşişi, şi aceştia sunt fermecaţi. Tot aici adaugă credinţa în strănut, studierea păsărilor la întâlnirea cu acestea, a cântecului lor"... (Marquès-Rivière, 149; cf. P. Batiffol, *La littérature grecque*, Paris, 1897)[1].

Prezenţa elementului demonic, cel care face legătura între lumea umanului şi cea a supranaturalului, se conturează, încă din primele încercări de definire a magiei, drept un element de referinţă care va strânge în jurul lui, mai târziu, toate reprezentările legate de vrăjitorie (magia neagră). Într-o lucrare celebră din secolul al VII-lea, *Etimologiile*, Isidor din Sevilla definea astfel magia: magia este un artificiu oferit oamenilor, în numeroase locuri şi epoci, de către „îngerii cei răi" sau demoni. El spune că *magii* (magicienii) sunt în general recunoscuţi ca *malefici* (răufăcători) pentru că ei comit crime oribile, perturbă spiritele, ucid oamenii prin intermediul farmecelor şi-i înşală prin iluzii (Kieckhefer, 16). Enumerarea procedeelor magice practicate în această perioadă marchează, după cum se vede, încă o puternică înrâurire a credinţelor antice, deşi din ce în ce mai pregnant se conturează reprezentările creştine ale problemei. Isidor din Sevilla menţionează următoarele tipuri de magie: *geomanţia* (o formă de divinaţie care utilizează pământul); *hidromanţia* (care avea ca element de bază apa); *aeromanţia* (aerul); *piromanţia* (focul); *incantaţia* (formulele verbale); *augurii, auspiciile* (zborul, cântecul păsărilor etc.); *necromanţia* (reînvie şi chestionează morţii); *astrologia* (studiază poziţia astrelor) ş.a.m.d. Din cauza acestei apropieri de supranaturalul malefic, şi în perioada următoare s-au conturat, în diferite

[1] O predică atribuită Sfântului Éloi oferă informaţii şi în legătură cu mentalitatea populaţiilor din Galia referitor la acest subiect: „Fraţii mei, să nu păstraţi nici un obicei profan al păgânilor; să nu-i consultaţi pe *caraios*, nici pe ghicitori, nici pe vrăjitori, nici pe fermecători... nimeni să nu agaţe la gâtul unui om sau al unui animal filactere, chiar oferite de feţe bisericeşti şi aşa-zişi sfinţi sub pretextul că ele conţin fragmente din Scriptură... Nici o femeie nu trebuie să agaţe ambră, *succinos*, la gâtul său... În caz de boală, să nu mergeţi să căutaţi fermecători, ghicitori, vrăjitori, şarlatani şi să nu puneţi filactere diabolice la fântâni, copaci şi la răspântiile drumurilor..." (citat *Dict. Arch. Chrèt.*).

societăţi, persecuţii ale magicienilor. Legea vizigoţilor pedepsea cu amenzi, închisoare sau exil practicarea magiei. Biserica, la rândul ei, îi excomunica pe magicieni (Conciliul din Agda, 506, Torino, 567, Toledo, 693 etc.). Legea merovingiană era destul de blândă: Fredegonda a făcut excepţie, pedepsindu-l sever pe galo-romanul Mummolus şi exilându-l la Bordeaux, unde a murit în urma torturilor (a fost acuzat că i-a omorât copiii prin magie). În *Liber Pœnitentialis* a arhiepiscopului Teodor de Canterbury (668-690) pedeapsa tipică pentru vrăjitorie era condamnarea la un post pe un anumit interval de timp (Robbins, 28). Carolingienii, influenţaţi de Biserică (Conciliul din Paderborn, în 785), pronunţă pedeapsa cu moartea împotriva vrăjitorilor. Totuşi, în mod tradiţional, pedeapsa ecleziastică era excomunicarea: Biserica urma doctrina canonului *Episcopi* (905), care considera magia drept o iluzie diabolică (Maxwell, 147). În timpul regelui Atelstan (925-939), în Anglia, se prevedea pedeapsa cu moartea pentru crimele cu ajutorul vrăjilor. Mai târziu, Wilhelm Cuceritorul (1066-1087) a înlocuit această pedeapsă cu exilul (Robbins, 28). În răsăritul Europei, mai precis în Rusia, după creştinarea care a avut loc în secolul al X-lea, în *Regulamentul* lui Vladimir cel Sfânt (980-1015), între faptele ce cădeau sub incidenţa judecăţii bisericeşti se numărau: vrăjitoria, manipularea plantelor de leac, farmecele şi ghicitul. Este cunoscut faptul că în 1024 mulţimea le-a linşat pe „femeile cele rele“ din regiunea Suzdalului, iar, în 1071, din cea a Rostovului (Golţman, 121).

În secolul al XII-lea, teologul Hugues de Saint-Victor distingea de asemenea tipuri de magie care conservau liniile directoare trasate în Antichitate: *mantica*, în care intrau necromanţia, divinaţia prin cele patru elemente (pământul, aerul, focul şi apa); *mathematica*: haruspiciile, augurii, horoscopul; *sortilegium*: cercetarea sorţilor; *maleficium*: vrăjitoria; *prestigium*: iluzia. Erau consideraţi *malefici* (vrăjitori) „cei care prin descântece, legături demonice sau alte forme de leacuri nelegiuite comit acte oribile cu ajutorul şi prin încurajarea demonului“ (Kieckhefer, 16). În acelaşi secol, letopiseţele ruse menţionează şi ele nelegiuiri comise de vrăjitori la îndemnul diavolului: „Anul 6632 (1124): s-au ridicat vrăjitorii mincinoşi în Suzdal şi au bătut copii, femei, la porunca diavolului şi a demonilor, pentru că aceştia ţin grânele şi trimit foamete, şi a fost tulburare mare, şi foamete era în toată ţara...“ (Saharov, 16). Celebrul călător şi negustor arab Abu-Hamid al-Gharnati, în trecere prin Kiev în 1153, descrie „proba apei“ pe care trebuiau s-o treacă presupusele vrăjitoare ruse: „În această ţară, femeile bătrâne sunt acuzate de vrăjitorie cam la douăzeci de ani o dată, ceea ce stârneşte o emoţie generală în sânul populaţiei. Sunt

prinse şi adunate la un loc toate suspectele pentru a fi aruncate în marele fluviu care trece pe acolo, cu gleznele şi mâinile legate. Cele care plutesc sunt declarate vrăjitoare şi arse; cele care se duc la fund sunt disculpate de orice bănuială de vrăjitorie şi eliberate“ (Klanczay, 224). După cum se vede, deşi având un ascendent demonic, vrăjitoria nu fusese considerată o erezie. O primă tentativă a avut loc în anul 1144, când papa Lucius II s-a pronunţat nesigur şi neconvingător în legătură cu necesitatea unei pedepse potrivite pentru erezie. Cu toate acestea, peste patru ani a promulgat prima inchiziţie episcopală şi a poruncit episcopilor să organizeze anchete sistematice (*inquisitio*) în cazul devierilor de la învăţătura oficială a Bisericii (Robbins, 176). În curând s-a observat că inchizitorii locali nu corespund respectivei sarcini, şi papa Inocenţiu III îi numea pe inchizitori de la Vatican, dându-le puteri depline, ce depăşeau drepturile administratorilor locali.

Angela de La Bart a fost prima femeie arsă pentru „vrăjitorie“, la Toulouse, în 1275 – spun sursele occidentale. La Carcassone femeia a recunoscut că are un copil făcut cu diavolul, născut cu cap de lup şi cu coadă de şarpe şi că, pentru a-l hrăni, trebuia să fure copii. În *Histoire de Languedoc* se spune că această femeie a fost arsă în 1274 (Robbins, 435). Totuşi, victime ale rugului au căzut încă mai înainte vrăjitoarele din Rusia. În 1227, după spusele cronicarului, în Novgorod patru vrăjitori au fost aduşi în curtea arhiereului şi arşi, în pofida opoziţiei boierilor; mai apoi au fost arse la Perm încă zece vrăjitoare (Zabâlin, 186). Fără ca Biserica ortodoxă rusă să sancţioneze drastic fenomenul vrăjitoriei, aşa cum se petrecea în acel moment în Vest, după o nouă perioadă de foamete la Vladimir, între 1271 şi 1274, episcopul Serapion taxa drept „superstiţios“ obiceiul de a atribui flagelurile naturii vrăjitoarelor (Klanczay, 224). Trebuie să spunem că atitudinea autorităţii religioase faţă de vrăjitori şi vrăjitorie (magie neagră) s-a modificat o dată cu sfârşitul secolului al XII-lea, sub efectul a două cauze, legate între ele: pe de o parte, afirmarea ereziei valdenzilor şi albigenzilor; pe de altă parte, o voinţă crescândă de evanghelizare. Concret, la cererea lui Konrad von Marburg, primul inchizitor oficial al Germaniei, papa Grigore al IX-lea a publicat succesiv două bule (din 1232 şi 1233) care enumerau toate crimele făptuite de secta împotriva căreia lupta Konrad. Era vorba – credeau inchizitorul şi pontiful – de o societate secretă în care novicii sărutau fundul unui broscoi râios şi al unei pisici negre, şi se prosternau în faţa unui bărbat palid, slab şi rece ca gheaţa. La aceste întruniri diabolice, participanţii îl adorau pe Lucifer, se dedau la cele mai neruşinate dezmăţuri sexuale, iar de Paşte primeau ostia pentru ca apoi s-o scuipe pe

gunoaie (Delumeau, II, 264-265). Iată conturată tipologia a ceea se va numi curând „sabatul" şi, opusă creştinismului, o antireligie ameninţătoare. Includerea practicilor de magie albă, de fapt, de magie în general, în cele de magie neagră, cumulate cu profanarea Bisericii, au început să fie un loc comun în descrierea practicanţilor lor, a vrăjitorilor. Joseph Hansen (*Zauberwahn, Inquisition und Hexenprozess im Mittelalter und die Enstehlung der grossen Hexenverfolgung*, München, 1900) şi Henry Charles Lea (*The History of the Inquisition in the Middle Ages*, New York, 1883) au avansat ideea că Inchiziţia, şi nu vrăjitoarele, au inventat vrăjitoria la mijlocul secolului al XIV-lea: „Persecuţia contagioasă a vrăjitorilor şi vrăjitoarelor e un produs al teologiei medievale, al instituţiilor ecleziastice şi al proceselor intentate magiei de papalitate şi Inchiziţie. Acestea, sub influenţa demonologiei scolastice, au fost tratate la fel ca procesele împotriva ereziei" (*apud* Eliade-2, 1997, 91). Este însă interesant faptul că asemenea locuri comune atribuite vrăjitoriei occidentale, care au constituit punctul forte al acuzelor Inchiziţiei, se regăsesc şi în areale izolate, îndepărtate: „De fapt, toate elementele asociate vrăjitoarelor europene sunt – cu excepţia lui Satan şi a sabatului – revendicate de yoghinii şi de magicienii indo-tibetani. Şi despre ei se crede că zboară prin aer, devin invizibili, ucid de la distanţă, stăpânesc demoni şi stafii ş.a. Mai mult decât atât, unii sectanţi indieni excentrici se laudă că încalcă toate tabuurile religioase şi regulile sociale; că practică sacrificiul uman, canibalismul şi tot felul de orgii, inclusiv relaţii sexuale incestuoase, că mănâncă excremente, animale greţoase şi că devorează cadavre umane" (*idem*, 92).

Până în 1350 (când la Toulouse şi Carcassone au fost arşi 600 de oameni acuzaţi de erezie) domeniul vrăjitoriei cuprindea farmecele, reminiscenţe ale unor superstiţii încă foarte răspândite, toate având o origine păgână. În primele treisprezece secole vrăjitoria a fost pedepsită cu moartea numai dacă dăunase cumva; ghicitul şi descântatul erau asimilate prostituţiei şi se pedepseau în acelaşi fel. În bula din 1258 papa Alexandru IV le permitea inchizitorilor să-i ancheteze pe fermecători, atunci când ştiinţa lor intra în contradicţie cu dogmele credinţei. Se pune astfel întrebarea: de ce Inchiziţia a simţit imperios nevoia transformării vrăjitoriei în erezie? În preajma anului 1320 vânătoarea ereticilor albigenzi, sau oricum s-ar fi numit ei, se încheiase şi anchetatorii „rămăseseră fără obiectul anchetei" (Robbins, 220). Într-adevăr, se pare că vrăjitoria a fost *inventată* pentru a acoperi un gol. Între anii 1350 şi 1400 diferite tribunale le permiteau inchizitorilor dominicani să închege teoria magiei ca trădare a lui Dumnezeu, care era

considerată în epocă „cea mai serioasă şi mai mare dintre toate crimele“. În general, în secolul al XIV-lea legile bisericeşti au acordat o atenţie mai mare domeniului farmecelor. În 1310 Conciliul din Trèves a interzis ghicitul, poţiunile de dragoste, invocarea duhurilor şi alte operaţiuni asemănătoare. Dar aceste legi nu prevedeau încă pactul cu diavolul şi zborurile la sabat (deşi unele menţiuni referitoare la aceste acuze s-au înregistrat în unele procese de la Toulouse; Robbins, 219). În 1371 în Anglia, un bărbat arestat pentru vina de a poseda un craniu, un cap de mort şi o carte de vrăjitorie (*grimoire*), a fost eliberat după ce a promis că nu va mai practica ritualuri magice (*idem*, 28). Nici cunoscuţii *stregoni*, luptători pentru fertilitate, nu erau învinuiţi de crime teologice cunoscute: se făceau vinovaţi doar de distrugerea recoltelor şi de proferarea de vrăji asupra copiilor. Abia în 1634 (după 850 de procese şi denunţuri înaintate Inchiziţiei din Aquileia şi Concordia) întâlnim prima acuzaţie adusă acestor vrăjitori pentru celebrarea sabatului diabolic tradiţional (Eliade-2, 1997, 97).

Dacă un secol în urmă Biserica rusă nu sancţiona prea drastic supravieţuirea unor reminiscenţe păgâne, în secolul al XIV-lea se face simţită o concertare a atacurilor îndreptate împotriva celor care practicau vechi rituri magice, mai ales că ele erau îndreptate şi împotriva membrilor familiei ţarului. În *Codicele Paisie* se spune: „Alţii se ploconesc focului şi pietrelor, şi râurilor, şi izvoarelor, şi *bereginiam* [duhuri ale apelor], şi copacilor. Şi nu numai înainte, în păgânătate, ci mulţi şi acum, numindu-se creştini. Şi sar peste foc, încălzesc băile pentru cei morţi şi-i cheamă să se spele. Ei îşi zic creştini, dar după fapte sunt cu totul altcumva. Ce fel de creştini sunt ei, dacă pleacă urechea la prevestirile după stele, după glasul păsărilor, cred în vrăjitorie şi ghicit, în vise, pun lumânări la izvoare“... (*Slovo sv. otca Ioanna Zlatoustago o tom, kako pervoe pogani susce verovali v idoly i treby im klali (Po Pais'evskomu sborniku*, *apud* Cerepanova, 194-195). Fiul cneazului Ivan Kalita, Simion cel Mândru (1340-1353) s-a despărţit de prima sa soţie pe motiv că i se părea că fusese vrăjită. În biografia cneazului se scrie cu acest prilej: „Şi marii cneaghine Eupraksia i-au făcut farmece la nuntă: stătea ea în pat cu marele cneaz şi ea îi părea lui ca moartă“. În secolul al XV-lea, într-un mesaj adresat de mitropolitul Fotie locuitorilor Novgorodului (1410), se încerca declanşarea unei campanii educative de masă îndreptate împotriva vrăjitorilor, care trebuia să fie convinşi să renunţe de bună voie la maleficiile lor: „Să-i învăţaţi ca să nu mai asculte tot felul de basne, să nu le mai primească pe babele rele [*i.e.* vrăjitoare], nici noduri, nici descântece, nici ierburi, nici farmece, şi dacă fac acestea, în acest fel

îşi vor atrage mânia Domnului. Şi unde se află babe rele, învăţaţi-le, ca să înceteze şi să se căiască de acestea“ (Cerepanova, 196).

În prima jumătate a secolului al XV-lea, în Pskov, în timpul unei epidemii, au fost arse douăsprezece vrăjitoare. La Suzdal, episcopul Serapion protestează împotriva obiceiului de a le atribui vrăjitoarelor plăgile şi de a le omorî: „Vă tot ţineţi de obiceiul păgân al vrăjitoriei, credeţi şi ardeţi oamenii de vii. În ce cărţi, în ce scripturi aţi citit voi că foametea apare pe pământ în urma vrăjitoriei? Dacă voi credeţi aceasta, atunci de ce le daţi foc vrăjitorilor? Implorați-i, supuneţi-vă lor, aduceţi-le ofrande pentru a nu mai produce epidemii, pentru a da drumul ploii, pentru a aduce căldura, pentru a face pământul fertil. Vrăjitorii şi vrăjitoarele acţionează prin puterea demonilor numai asupra celor care se tem de ei, iar asupra celora care au credinţă puternică în Dumnezeu n-au nici o putere. Deplâng rătăcirea voastră, vă implor, întoarceţi-vă de la lucrurile acestea păgâne. Legile divine poruncesc ca un om să fie condamnat la moarte după ascultarea mai multor martori, şi nu să fie adusă ca martor apa, zicând: «Dacă se scufundă – este nevinovată, dacă nu se scufundă – este vrăjitoare». Dar oare diavolul, văzând atâta necredinţă, n-o poate ţine la suprafaţă ca să nu se înece, făcându-vă astfel să vă pierdeţi sufletele?“

În schimb, în vestul Europei, în secolul al XV-lea, mania vrăjitoriei atinsese apogeul. De aceea Inchiziţia îi vâna cu asiduitate pe vrăjitori, considerându-i pe cei ce se ocupau cu farmecele drept eretici, dezişi de Dumnezeu, şi, prin urmare, săvârşind cea mai gravă crimă posibilă. Papa Inocenţiu VIII a promulgat Bula din 4 decembrie 1484 împotriva vrăjitoriei şi a oricăror fel de relaţii cu duhurile necurate. După apariţia acestui decret, slujitorii fervenţi ai papei au început să acţioneze cu atâta asiduitate, că pe rug începeau să fie arse grupuri întregi de aşa-zişi vrăjitori. Acest Papă a încredinţat prigoana vrăjitorilor unei comisii speciale a tribunalului Inchiziţiei, ai cărei preşedinţi erau Jakob Sprenger, profesor de teologie la Köln, şi inchizitorul H. Institoris. Rigurosul profesor a luat imediat în primire conducerea acestei comisii de anchetă şi judecată a vrăjitoriei. Rodul eforturilor acestui fanatic învăţat a fost celebrul *Malleus Maleficarum* sau *Ciocanul vrăjitoarelor*. Încă de la elaborarea acestei lucrări ea a fost considerată un adevărat cod de anchetă şi judecată a vrăjitorilor. Copiii trebuiau să-şi denunţe părinţii, fraţii pe fraţi; soţii trebuia să se demaşte unul pe celălalt. Mai mult, o informaţie, chiar fără martori, era suficientă pentru a aresta şi judeca, prin tortură. Această prigoană a fost pregătită de o serie de interpretări demonologice anterioare. *Formicarius* (Furnicarul – 1435-1437),

prima lucrare demonologică în care se insistă asupra rolului femeii în vrăjitorie, avându-l drept autor pe Johann Nider, descrie activitatea magicienilor: vrăjitorii şi vrăjitoarele fac farmece, stârnesc furtuni, distrug ogoarele, se închină lui Lucifer şi se duc la sabat pe calea văzduhului. Femeile magiciene se specializează în prepararea filtrelor de dragoste, răpiri de copii şi antropofagie. Şi, ca o caracteristică generală, toţi şi toate fac parte dintr-o sectă demoniacă în sânul căreia Dumnezeu este renegat (Delumeau, II, 269). Jean Vincent (cca. 1475), în tratatul *Contre les arts magiques et ceux qui disent que ces artifices n'ont aucune efficacité,* afirma la rândul lui că magia depinde de ajutorul diabolic: „Există, fără îndoială, puteri miraculoase în ierburi, pietre şi ape, pe care demonii le pot folosi pentru a produce efecte necunoscute semenilor, realizând pulberi sau poţiuni pe care le oferă vrăjitorilor în urma unui pact semnat cu ei. Dar, pentru că aceştia se laudă că pot întrerupe, prelungi sau accelera după placul lor efectele unor asemenea poţiuni sau pulberi, evident că pactul cu demonul este mai eficient în aceste lucruri decât orice putere activă a unui obiect folosit în mod natural" (*apud* Kieckhefer, 18-19). Demonologii secolului al XV-lea şi mai ales cei din secolul al XVI-lea, cu Jean Bodin în frunte, au inventat propriu-zis figura vrăjitorului demonic, colorând-o într-o manieră satanică pe cea a vraciului, magicianul local, în acelaşi timp temut şi apreciat în toate satele din Europa Evului Mediu. În această epocă, în procesele intentate lor, vrăjitorii erau acuzaţi în mod obişnuit pentru următoarele fapte: 1. Pactul cu demonul şi renunţarea la Dumnezeu, la credinţă şi la botez; 2. Marcarea trupului cu semnul diavolului, locul semnului devenind insensibil la durere; 3. Declanşarea furtunilor în aer şi în alte elemente, ceea ce ar fi provocat sterilităţi şi maladii extraordinare şi nenaturale; 4. Participarea la sabat şi comiterea a nenumărate impietăţi; legăturile criminale cu diavolul (Muchembled, 127). Elemente ce amintesc de pactul diabolic sunt menţionate în *Stoglav*, culegere de legi a Soborului bisericesc de la Moscova din 1551, ce cuprinde o sută de capitole: „Unii nu se poartă după dreptate, şi batjocorind crucea o sărută, bat mătănii, varsă sânge, şi atunci vrăjitorii şi fermecătorii, la sfatul demonilor, fac farmece, se uită în porţile lui Aristotel şi la Rafli..., se uită la stele şi în palmă, urmăresc zilele şi orele... bizuindu-se pe rotirea acestora..., şi sărută crucea... Eresuri rele, cine le ştie le şi respectă... Rafli, Şestokrâl, Voronograi, Ostromii, Zodei, Almanah, Cititorul în stele, Aristotel, porţile lui Aristotel şi alte drăcovenii... şi aceste cărţi eretice nu trebuie să le ţii şi să le citeşti..." (Saharov, 19).

Şi aşa ne aflăm în plină prigoană a vrăjitoarelor. Del Rio povesteşte că în 1515 numai în Geneva au fost pedepsite 500 de persoane învinuite de vrăjitorie. După spusele lui Bartolomeo de Spina, în acelaşi an, în parohia Como au fost arse circa o mie, iar în următorii doi ani câteva zeci în fiecare lună. Remigius, un comisar al Inchiziţiei, spune cu satisfacţie că în decurs de 15 ani (1580-1595) a ars aproape 900 de vrăjitori de ambele sexe. În Ungaria, cu excepţia câtorva prigoane de la începutul secolului al XVI-lea, acuzaţiile regulate de vrăjitorie reîncep după 1565, inclusiv în Transilvania (Cluj, Sibiu; Klanczay, 230). La Szeged, în 1728, se desfăşura cel mai răsunător proces de vrăjitorie, la încheierea căruia paisprezece vrăjitoare au fost executate. Se pare că furia populaţiei, de două ori încercată, de inundaţii şi apoi de secetă, fusese stârnită de bănuiala că vrăjitoarele au vândut ploaia turcilor. În anii 1750 numărul acuzaţiilor în diferitele ţinuturi ale Ungariei nu a scăzut deloc. Valul de persecuţii nu s-a stins decât o dată cu decretele Mariei Tereza (1756, 1768), prin care se interziceau procesele de vrăjitorie (Klanczay, 230).

Dacă pentru Europa occidentală vânătoarea de vrăjitoare aservite diavolului constituia punctul central al luptei Bisericii cu necredincioşii, în Răsărit magia era cea care stăpânea încă un teren considerabil, fiind vorba nu atât de pactele demonice, cât de posedarea unor cunoştinţe malefice, îndreptate împotriva semenilor. În acelaşi *Stoglav* menţionat mai sus, se spunea că sarea adusă în Joia Mare la biserică de către preoţi era presărată pe sub pristol şi păstrată acolo, şi apoi era vândută, fiind considerată tămăduitoare (Saharov, 19), ceea ce arată că practicile magice nu erau numai apanajul oamenilor simpli. Cneazul Kurbski, unul din cei mai luminaţi oameni ai timpului, nu se îndoia că greutăţile pe care le întâmpinau în lupta împotriva tătarilor (este vorba de campania de cucerire a cetăţii Kazan, desăvârşită în 1552) se explicau numai prin utilizarea vrăjilor împotriva luptătorilor ruşi. Despre unul din atacuri Kurbski scrie: „Soarele se înălţa, era o zi frumoasă, când, ce să vedem? apar pe ziduri[le cetăţii] bătrâni şi bătrâne, îşi flutură hainele, rostesc câteva cuvinte satanice şi se întorc cu spatele la noi, lipsiţi de cel mai mic respect; dintr-o dată se stârneşte vântul şi începe o asemenea ploaie, încât cele mai uscate locuri imediat se transformă în mlaştini“ (*apud* Golţman, 124). În 1584 cronicarii notau că norodul a văzut la Moscova o cometă cu un semn în formă de cruce între bisericile Ioan cel Mare şi Buna Vestire. Ţarul Ivan IV Vasilievici (cel Groaznic), uitându-se la această cometă, a spus: „Iată semnul morţii mele!“ După aceea a poruncit să fie adunaţi astrologii din Rusia şi Laplandia.

Astrologii adunaţi la Moscova, în număr de cca. 60, au prezis şi ei, prin apariţia acestei comete, moartea ţarului (Saharov, 23). Teama de a nu cădea victimă maleficiilor se manifesta la nivel înalt. Curtenii care îşi depuneau jurământul de credinţă faţă de Boris Godunov (1598-1605) se angajau să nu-l supună pe ţar vrăjilor: „... de asemenea eu, domnului meu şi marelui cneaz Boris Feodorovici al întregii Rusii, nici ţarinei şi marii cneaghine Maria, şi nici copiilor lor, ţareviciului Feodor şi ţarevnei Oksineia, nu le voi pune nimic în mâncare sau în băutură, ori în haine, ori în orice altceva, nu voi face nici un rău şi nu le voi dăuna, şi nu le voi da nici o otravă din buruieni rele sau rădăcini; iar cine mă va învăţa să dau sau mă va învăţa să spun aceasta, ca domnului meu... şi ţarinei şi copiilor lor..., pe acel om nu-l voi asculta, şi nu voi lua de la acel om buruieni sau rădăcini rele; şi nici pe oamenii mei nu-i voi trimite cu vrăjitorii sau cu vreo otravă şi cu rădăcini, şi nici pe vrăjitori sau pe vrăjitoare nu le voi chema..." (*apud* Golţman, 122).

Ca şi mai înainte, făptaşii erau pedepsiţi numai dacă erau dovediţi că luaseră viaţa cuiva sau dacă maleficiile lor produseseră tulburări ale stării de sănătate. În 1606, într-un alt oraş din Rusia, Perm, diaconul Oniciko Kicimov l-a acuzat pe ţăranul Trionka Talev că a aruncat farmece asupra soţiei sale; Porfiri Ohlupin s-a plâns de Semeika Vedernik că şi acesta, cu ajutorul farmecelor, a făcut rău asupra a doi orăşeni. Talev a fost torturat şi ars cu fierul roşu şi apoi închis. Vedernik a fost torturat de două ori şi mai apoi a fost închis şi el, însă acuzaţii au făcut plângere la Moscova. Din capitală a venit răspunsul să se continue ancheta şi, dacă se dovedeşte că Talev şi Vedernik nu fac rău oamenilor, să fie eliberaţi (*apud* Golţman, 124). Teama propagării unei epidemii colective prin intermediul unor alimente vrăjite exista chiar şi la jumătatea secolului al XVII-lea. În timpul domniei lui Mihail Feodorovici (1613-1645), printr-un ucaz din 8 ianuarie 1632 se interzicea cumpărarea, în regiunea Pskov, de hamei adus din oraşele lituaniene, pentru că se primiseră informaţii despre existenţa unei vrăjitoare care ar fi aruncat farmece asupra hameiului pentru a provoca în oraşele ruse o epidemie. Cel care a cumpărat hameiul a fost condamnat la moarte, iar hameiul a fost ars (*idem*, 124-125). În timpul aceluiaşi cneaz a mai fost consemnat un alt fapt de vrăjitorie. În ziua de 30 ianuarie 1635, în palat a fost descoperită, asupra unei femei, Antonida Ceaşnikova, ce făcea parte din croitoresele de la curte, o rădăcină bine ascunsă într-o batistă. Imediat posesoarea a fost deferită cneaghinei, care a dispus neîntârziat anchetarea ei. La întrebările anchetatorului, Ceaşnikova a răspuns că rădăcina nu este otrăvitoare şi că o purta asupra ei în interes personal. Ea a spus că soţul ei o

bătea şi că a cerut ajutorul unei vrăjitoare. Aceasta i-a dat rădăcina şi i-a spus s-o pună pe oglindă. Vrăjitoarea i-a promis că bărbatul îşi va schimba atitudinea şi va fi bun cu soţia. Pentru că asupra femeilor plana bănuiala că era vorba de un complot de mai mare amploare, îndreptat asupra domnitorului (rădăcina fusese găsită în palat), vrăjitoarea a fost găsită vinovată de vrăjitorie, iar Antonida Ceaşnikova a fost şi ea acuzată de complicitate. Soţii celor două au căzut şi ei în dizgraţie, fiind exilaţi (*ibidem*, 125). În faţa unei asemenea agresiuni a maleficului, în anii 1648 şi 1653 au fost promulgate decrete împotriva vrăjitoriei de către ţarul Aleksei Mihailovici. În scrisoarea lui Misail, mitropolit de Belgorod şi Obojan, scrisă în 1673, adresată arhimandritului mănăstirii Znamenski din Kursk, acesta spunea: „În oraşe şi în judeţe sunt vrăjitori bărbaţi şi femei, şi prin farmecele lor şi prin vrăjitoriile lor îi amăgesc pe oameni. Mulţi oameni îi cheamă pe aceşti vrăjitori şi fermecători acasă la ei, la copiii mici şi la pruncii bolnavi, şi ei fac tot felul de vrăjitorii, şi îi întorc pe creştinii adevăraţi de la credinţa lor cea dreaptă“ (Saharov, 19). Întoarcerea de la dreapta credinţă şi jurământul de credinţă adresat diavolului începeau să apară şi aici drept acuze de prim rang. Oamenii ţarului Feodor Aleksevici (1676-1682) l-au acuzat pe boierul Artamon Sergheevici Matveev că, împreună cu doctorul Stepan, citeşte cartea neagră şi că Nicolae [Milescu] Spătarul îl învaţă pe el şi pe fiul lui arta magiei negre. Despre aceasta Matveev scrie în plângerea lui din 1677 adresată ţarului: „Cum că eu în casa mea, în salon, împreună cu Stepan Doctorul sau [citim] Cartea neagră, şi că în acest timp ar veni la noi în salon duhuri necurate mulţime mare, şi că ne spun nouă, mie, robului tău, şi doctorului Stepan, acele duhuri necurate, cu glas tare, că în casa noastră este un al treilea om... Şi că acea Carte neagră este groasă ca de trei degete şi că m-ar fi învăţat aceasta pe mine, şi pe fiul meu, Andriuşa, robul tău, din acea carte, Nikolai Spătarul“. Până la urmă s-a descoperit că boierul Matveev citea un *lecebnik*, care cuprindea materiale faste, considerat de informatori drept Carte neagră (Saharov, 21). Nu numai Biserica era în măsură să pedepsească crimele de vrăjitorie. Pe 30 martie 1716 Petru I a ratificat un ucaz militar în care se spunea: „Şi dacă cineva dintre militari se dovedeşte a fi vreun idolatru, un vrăjitor, un fermecător de arme, un fermecător superstiţios şi eretic, acela, în funcţie de fapte va fi închis, pus în lanţuri sau chiar va fi ars.

Explicaţie. Pedeapsa cu arderea este pedeapsa obişnuită a vrăjitorilor, dacă aceştia au făcut cuiva rău prin intermediul farmecelor lor sau dacă într-adevăr este supus diavolului. Şi dacă însă el prin farmecele sale nu a

făcut rău nimănui şi nu are nici un fel de legături cu Satana, atunci trebuie să fie pedepsit, în funcţie de vină, cu celelalte pedepse amintite mai sus, la care se adaugă recunoaşterea în public a vinei faţă de Biserică.

Art. 2. Cine-l angajează pe vrăjitor sau îl îndeamnă la aceasta pentru a-i face rău cuiva, acela, ca şi vrăjitorul, va fi pedepsit.

Explicaţie. Cine face ceva prin intermediul altcuiva este considerat ca şi cum ar fi făcut aceasta el singur" (*apud* Golţman, 127).

În Ucraina, Sfânta Inchiziţie, care exista din secolul al XIV-lea, avea drept de judecată. Conform dispoziţiei din 1555, Inchiziţia îi judeca numai pe cei ce nu aveau o origine aristocrată. În capitolul al patrulea al regulamentului orăşenesc se spunea: „Renegatul, cel care se dezice de credinţa creştină, trebuie să fie ars pe rug. Aceeaşi pedeapsă este prevăzută şi pentru vrăjitori" (Golţman, 128). Aici, unde catolicismul respecta politica occidentală, în 1666 hatmanul oştilor zaporojene Ivan Martânovici Briuhoveţki a poruncit să fie arse cinci femei vrăjitoare pentru că ar fi făcut farmece asupra lui şi asupra soţiei lui, trimiţând asupra lor boala de plămâni. În 1720, în Volânia de Sud a izbucnit o epidemie de ciumă. În oraşul Krasilov s-a întrunit sfatul locuitorilor pentru a stabili cum să stopeze molima. Nimeni nu se îndoia că epidemia fusese provocată de nişte vrăjitori. Au început să caute vinovatul şi şi-au amintit de bătrâna Prosika Kaplunka, deosebit de suspectă prin faptul că împlinise 120 de ani. După ce a fost închisă şi torturată, deşi bătrâna nu recunoscuse că era vinovată, a fost arsă. În 1738 în Podolia se declanşase o epidemie de ciumă. Pentru a stopa molima, locuitorii satului Gumeneţ au organizat noaptea o procesiune [mers al crucii] pe câmpuri. S-a întâmplat ca în aceeaşi noapte boierul Mihail Matkovski să plece şi el pe câmp în căutarea unui cal dispărut. Când procesiunea a dat peste el, ţăranii au tras concluzia că este strigoi şi că el a provocat epidemia. Omul a fost bătut foarte rău, dar, cu toate acestea, nu-şi recunoştea presupusa vină. Atunci oamenii au luat hotărârea că el trebuie ars. E adevărat, un alt boier, Vâprşinski, a spus că un nobil nu poate fi ars fără a fi judecat, dar i s-a replicat că el va trebui să-şi ia asupra sa răspunderea pentru tot ce se va întâmpla dacă Matkovski va rămâne în viaţă. Preotul, adus pentru spovedanie, a spus: „Treaba mea este să am grijă de suflet – a voastră este pentru trup. Ardeţi-l mai repede!" Imediat a fost ridicat un rug din patruzeci de care de lemne şi douăzeci de care de paie (Golţman, 129). În Polonia situaţia nu se schimbă radical decât spre anul 1772, când Stanislaw al II-lea August, om aparţinând deja Luminilor, declanşa o campanie contra acestei forme de superstiţie, ridiculizând credinţa în ea, taxând-o drept „vampirism ucrainean" şi interzicând orice proces de vrăjitorie (Klanczay, 233).

Aşa-numitele societăţi tradiţionale (ca să exemplificăm pe material european, avem în vedere realităţile din secolele al XVII-lea – al XIX-lea; în anumite areale izolate putem întâlni caracteristici ale acestor grupuri sociale până în secolul al XX-lea) au continuat vechile reprezentări antice şi medievale. Ceea ce este demn de remarcat este disjungerea care trebuie făcută referitor la termenul de vrăjitor/vrăjitoare (vechiul magician, cel care se îndeletnicea cu magia).

Se face, pe de o parte, distincţie între **vrăjitor** şi **fermecător** şi **vrăjitor** şi **descântător**, cu alte cuvinte între magia defensivă şi cea ofensivă. Din cauza intensificării atacurilor malefice ale magicienilor, trebuia ca oamenii să reacţioneze de pe aceleaşi poziţii de forţă – de aici specializarea îngustă, mai precisă, care era de preferat mai vechii atotputernicii a magului. Acest lucru nu însemna neapărat că se dorea o potenţare a puterii magice, cât o materializare a dorinţei de a reacţiona (dacă bănuim o pierdere cvasi-generală a interesului pentru magie sau, mai bine spus, o mai slabă practicare a acesteia), după o perioadă de inactivitate. În strânsă legătură cu prima distincţie, dar fără să fie generată de aceasta, evidenţiem o a doua disjungere, care oglindeşte în special intruziunea Bisericii în realitatea magiei. Este vorba de **vrăjitorul demonic, satanic** şi de **vrăjitorul-reprezentant al vechilor culte ale fertilităţii**. În linii mari, opoziţia aceasta se reflectă şi în plan teritorial (Europa occidentală – Europa orientală, eventual şi Europa meridională).

În acest sens, Margaret Murray, într-o serie de lucrări ce au revoluţionat studiul magiei, *The Witch-Cult in Western Europe* (1921) şi *The God of the Witches*, considera că în secolul al XVII-lea Europa a păstrat vechiul cult al lui Dianus sau Ianus, divinitate cornută şi cu două feţe, despre care, simbolizând ciclul anotimpurilor şi al vegetaţiei, se presupunea că moare şi renaşte succesiv. La nivel local, aceasta era figurată de un personaj cornut, pe care judecătorii şi teologii l-au luat drept Lucifer. Practicile magice se realizau în principal în cadrul întrunirilor rituale (acestea erau de două tipuri: „zbenguielile“ săptămânale grupând treisprezece participanţi şi „sabaturile“, cu o participare mai largă). Antropologia britanică a propus la rândul ei distincţii şi definiţii ale acestor noţiuni. Mai exact, a propus să se distingă între *witchcraft* şi *sorcery*. E. E. Evans-Pritchard (1937), care a opus pentru prima dată cei doi termeni, a împrumutat principiul acestei distincţii de la azande (populaţie din răsăritul Africii). După Evans-Pritchard şi Marwick, activităţile magice nu fac *a priori* obiectul vreunei aprobări sau condamnări din partea societăţii: ele sunt socialmente şi moralmente „neutre“. Fie că sunt exercitate de specialişti sau nu, ele încearcă să

controleze forţele impersonale şi supranaturale care influenţează cursul evenimentelor. Deosebirea esenţială între *sorcerer* şi *witch* ţine de faptul că primul recurge la magie pentru a-şi înfăptui fărădelegile, pe când ultimul acţionează prin intermediul unor puteri supranaturale, specifice personalităţii lui. Dar cele două tipuri de personaje se disting şi prin alte trăsături. Cel dintâi acţionează din proprie voinţă, mânat din motive care pot fi înţelese, deşi sunt moralmente condamnabile; nu posedă însuşiri speciale; cunoaşterea substanţelor necesare sau a incantaţiilor e în esenţă suficientă pentru a deveni *sorcerer*. În schimb, un *witch* e un personaj tragic, care e oarecum victima unei puteri irezistibile, moştenite, înnăscute sau dobândite involuntar de la vârsta cea mai fragedă. În fine, se explică prin *witchcraft* nenorocirile generale, iar prin *sorcery* acelea individuale (cf. Augé, 98). Henry Charles Lea (1939) consideră că *sorcery* este un fenomen care se manifestă în Europa între secolul al X-lea şi prima jumătate a celui de-al XV-lea, în timp ce noţiunea de *witchcraft* a fost impulsionată de Inchiziţie. *Sorcery* era atribuită ignoranţei poporului; *witchcraft* e transformată în erezie inspirată de diavol (*Materials toward a History of Witchcraft*; *apud* Culianu, 1994, 353).

Un continuator al tezelor lui M. Murray, Aarne Runeberg (*Witches, Demons and Fertility Magic*, 1947), consideră că magicienii, alcătuind adevărate asociaţii, moşteniseră dintr-un trecut îndepărtat formulele şi liturghiile (nocturne) capabile să aducă fertilitate sau să lovească în duşmani. La sfârşitul Evului Mediu, Biserica a iniţiat pedepsirea necruţătoare a acestui păgânism persistent, declarând totodată război catharilor. Hăituiţi de aceeaşi putere, magicienii şi catharii s-au contopit într-o unică sectă care a uitat de riturile fertilităţii şi a început să i se închine lui Satan. Un punct de vedere asemănător este susţinut şi de J. Russell (*Witchcraft in the Middle Age*, 1972). În viziunea lui, rituri milenare şi liturghii instituite în vederea asigurării fertilităţii, cu dansuri, ospeţe şi defulări erotice, s-au transformat în sabaturi sub presiunea societăţii creştine. Constituind o formă de rebeliune împotriva conformismului social şi religios, aceste grupări nihiliste au fost produsul unei civilizaţii creştine opresive şi în special al Inchiziţiei.

Cel care-i pune în adevărata lumină pe reprezentanţii vechilor culte ale fertilităţii este, fără îndoială, Carlo Ginzburg (*I Benandanti*, 1966). El atestă, după o mie de ani de creştinism oficial, supravieţuirea cultelor de fertilitate. *Benandanti* erau femei şi bărbaţi născuţi cu membrana amniotică pe care o păstrau agăţată la gât, ca o amuletă. În zilele de solstiţiu îşi închipuiau că ies noaptea – când aparent dormeau – înarmaţi cu legături

de mărar şi în grupuri organizate ca să lupte cu vrăjitorii, şi ei organizaţi şi înzestraţi cu spice de mei. De această bătălie rituală depindeau, afirmau ei, recoltele şi secerişurile. Ginzburg s-a străduit să-i aşeze pe *benandanti* din Friuli într-un ansamblu folcloric mai larg, apropiind riturile lor de luptele simbolice dintre Iarnă şi Primăvară, Iarnă şi Vară, stabilind o conexiune între *benandanti* şi şamani, pe temeiul somnului lor extatic şi al presupuselor peregrinări nocturne menite să asigure rodnicia ogoarelor. Toate aceste practici păgâne ar îndreptăţi deci opinia lui Freud: „Popoarele creştine nu sunt deplin botezate. Sub o pojghiţă subţire de creştinism, ele au rămas ceea ce erau şi străbunii lor, nişte barbari politeişti“ (Freud, 248). Dar o evanghelizare incompletă, supravieţuirea unor forme de politeism şi rămăşiţele unor religii străvechi nu înseamnă culte coerente ale fertilităţii, nici menţinerea unui păgânism conştient de sine şi nici organizări clandestine de liturghii a- şi mai ales anticreştine. Singura certitudine pe care o aduce cercetarea actuală a materialelor etno-folclorice este aceea a unui sincretism religios care, mai ales la ţară, s-a suprapus multă vreme pe un fond mai vechi credinţei aduse de Biserică.

Capitolul 4

Naşterea vrăjitorilor

Oamenii răi, cei ce au avut fapte rele în viaţă, şi mai ales femeile care umblă cu Necuratul, cu descântecele, după şase săptămâni de la moarte se fac moroi ori moroaice.
Se mai fac moroi sau strigoi, că e totuna, şi lunaticii, cei ce se spânzură, cei ce se omoară, cei ce bagă vrajbă între oameni, cei fioroşi, precum şi acei născuţi cu chitie pe cap (căiţă), ori îmbrăcaţi într-o cămaşă.
Dumitraşcu, 3

Pe lângă reprezentările unanime în care vrăjitoarea este un exponent al umanului, aservit însă demonicului, o serie de legende atribuie apariţia vrăjitoarei (în acest caz este vorba de ipostazierea puterii demonice a personajului) timpurilor imemoriale. Aşa cum s-a întâmplat şi în alte situaţii, vrăjitoarea a venit pe lume datorită unei greşeli, unei inversări a ordinii normale, ceea ce face firesc şi comportamentul ei anormal: „Mergând odată Dumnezeu cu Sf. Petru pe pământ, văzură cum se certa un drac cu o babă. Dumnezeu trimise îndată pe Sf. Petru ca să-i despărţească. Sf. Petru se supuse poruncii lui Dumnezeu şi-i despărţi. Abia ajunse Sf. Petru la Dumnezeu, şi ei începură iar a se certa. Dumnezeu trimise iarăşi pe Sf. Petru ca să-i despărţească. Sf. Petru se mânie şi le tăie capul la amândoi. După aceea se întoarse iar la Dumnezeu, făcându-se că n-ar fi făcut nimic. Dumnezeu îl întrebă: «– Cum i-ai despărţit?» El răspunse: «– Le-am tăiat capurile!» Dumnezeu zise atunci: «– Petre, n-ai făcut bine; du-te şi pune-le capurile înapoi». Sf. Petru se duse şi puse capul dracului babii, iar pe cel al babii, dracului, fiindcă nu se deosebeau. De atunci se zice că baba-i dracul“ (Pamfile-1, 1916, 89).

În cartea *Şapte taine ale bisericii* (din anul 1645), confom *Pravilei* lui Vasile cel Mare, se spune referitor la vrăjitori: „vrăjitorul şi cela ce sleieşte

ceara, sau aruncă cu plumbi, aşijderea şi cela ce va lega nunta, ce se zice, pre mire să nu se împreune cu nevasta-şi, sau şi alte meşteşuguri, ce vor face cu vrăji, 20 de ai să nu se cumenece. Să ştiţi şi care se cheamă vrăjitori: vrăjitori se cheamă carii cheamă şi scot pe diavoli de vrăjesc, să cunoască niscare lucrure neştiute, sau alte răutăţi ce fac să-şi izbândească inimii, după voia şi pohta cea rea, cu carele vor să facă răutate şi vătămare a niscare oamenii direpţi“ (*apud* Gorovei, 1990, 110).

S. Fl. Marian a încercat să facă o deosebire între vrăjitori şi fermecători, adică între cei ce fac vrăji şi între cei ce operează cu farmece: „Vrăjitorii şi vrăjitoarele sunt priviţi în genere de către popor ca nişte oameni fără de lege, lepădaţi de Dumnezeu, care au de-a face mai mult cu spiritele cele necurate, pentru că ei, în vrăjile ce le rostesc, în loc să se adreseze la Dumnezeu, fiinţa supremă şi atotputernică, ca acesta să le vie într-ajutor spre ajungerea scopului ce-l urmăresc, îşi iau de cele mai multe ori refugiul la spiritele cele necurate sau la nişte fiinţe mitologice, ca acestea să le dea ajutorul trebuincios şi să le împlinească dorinţa“ (Marian, 1996, 9). Distincţiile făcute de S. Fl. Marian nu aduc prea multe clarificări în legătură cu natura esenţial malefică a vrăjitorului (în general, distincţia între *vrăjitor* şi *fermecător* este relativă – diferenţiatoare fiind nu atât acţiunea, cât atributele caracteristice celor două personaje): „Mulţi inşi... obişnuiesc a numi *vrăjitori* şi *vrăjitoare* nu numai pe cei ce prin vrăjile lor caută a face cuiva rău, ci şi pe cei ce citesc în stele, apoi pe cei ce caută în cărţi şi în palmă, precum şi pe cei ce aruncă sau trag în bobi...“ (Marian, 1996, 8). Prin urmare, demonismul vrăjitorului ar consta în adoptarea unei ţinute explicit nefaste, de domeniul magiei „negre“ (deşi, când ne referim la *vrajă* – termenul care ar desemna ipostazierea acţiunii vrăjitorului –, vedem că lucrurile nu stau tocmai aşa): noaptea este intervalul de timp preferat pentru desfăşurarea actelor magice, atunci când sunt activizate şi ajutoarele demonice *sine qua non* ale acestui performer: „Altă cauză pentru care sunt vrăjitorii şi vrăjitoarele rău priviţi de popor este şi că aceştia, de regulă, vrăjesc de cum începe a se însera şi până la miezul nopţii, sau mai bine zis până la cântători, adică numai în răstimpul acela când nu numai toată omenirea, ci şi întreaga natură se află în cea mai mare linişte şi repaus şi când, după credinţa generală a poporului român, numai spiritele cele necurate şi cele rele aleargă încolo şi-ncoace, căutând doar să afle pe cineva ca să-i facă vreu rău, vreo stricăciune oarecare“ (*idem*, 9). Un alt element distinctiv al vrăjitoriei îl constituie pactul cu demonul: „Ca să te faci vrăjitor, trebuie să te prinzi tovarăş cu dracul, şi atunci capeţi atâta putere, că poţi face să

îngheţe şi apa în mijlocul verii. Vrăjitorii lucrează fiecare în vizuina lui, iar, dacă se adună, se duc la hotare. Vrăjitorii se servesc de dracul, iar, dintre animale, se servesc de câine, pentru deochi, şi de gânsac, pentru fapt" (Candrea, 1944, 170). Deşi definiţiile celor care au încercat să analizeze activitatea umanului demonizat nu-i reflectă concret esenţa, din confruntarea practicilor magice desfăşurate de vrăjitor, putem spune că pentru credinţele populare româneşti nu este obligatorie activizarea laturii demonice „negre" a acestuia (ca în mitologiile occidentale); ca şi fermecătorul, cu care adesea se confundă, vrăjitorul este caracterizat de performarea unor acte magice malefice, orientate spre tulburarea echilibrului semenilor, fie că vorbim de trimiterea unor boli, de vrăji de ursită (chemarea, legarea, alungarea partenerului), de luare a manei etc. Să nu uităm un lucru, pe care l-am menţionat deja. În virtutea principiului *coincidentia oppositorum*, chiar noţiunile de **bine** şi **rău** sunt relative: ceea ce pentru cineva era bine, putea fi rău pentru cel care era lipsit de un element constitutiv al modului său de viaţă. Nu numai că vrăjitorul (fermecătorul) putea face şi bine, şi rău; binele putea fi, la rândul lui, în funcţie de destinatar, un rău pentru persoana care l-a pierdut (de exemplu, în practicile de luare a manei).

1. Vrăjitorii înnăscuţi

Primirea calităţilor de vrăjitor prin naştere se dovedeşte a avea, de fapt, cauze variate. Strigoiul „s-o zămislit într-ala ceas slab" (Scurtu, 40). La ucraineni, vrăjitoare poate deveni şi fata născută sub o stea nenorocoasă (Slaşciov, 79). Dacă o femeie însărcinată face mâncare în seara de Crăciun şi în ea cade o bucăţică de cărbune pe care îl mănâncă, atunci va da naştere unei vrăjitoare. La ucraineni, vrăjitoarele înnăscute au fost fie blestemate, fie fermecate când erau în pântecele mamei (Orlov, 517). Tot la ucraineni, dacă naşa-vrăjitoare, în timpul botezului copilului, rosteşte de trei ori asupra acestuia o vrajă, după care îi transmite acestuia învăţătura sa, copilul nu va uita niciodată cele învăţate. În toate aceste cazuri, activizarea puterii se face la împlinirea unei anumite vârste: „Dacă-i borsocoi, de la şapte ani se duce şi el cu ceilalţi strigoi, atunci când îl cheamă. El rămâne în pat, numai sufletul i se duce" (Scurtu, 40). Tot vrăjitori înnăscuţi sunt şi copiii proveniţi din legăturile dintre femei şi duhurile casei (*domovoi*, la ruşi; Dobrovolski, 1897, 361). Cu ajutorul fulgerului, adică din nunta cerului cu pământul, se nasc, la slavi, vrăjitorii – oameni cu puteri deosebite (Tokarev, I, 466).

Vrăjitoare este, pentru ucraineni, şi copilul schimbat de drac cu unul omenesc. „Femeia când este însărcinată şi bea apă necurată şi din bale diavoleşti, pruncul ce-l va naşte se va face strigoi“ (Candrea, I, 1933-1934, 129). Slavii de sud spun însă că *vilele,* duhuri eoliene, şi vrăjitoarele sunt copiii Evei, tăinuiţi faţă de Dumnezeu (Slaşciov, 79).

Motivul întrecerii vrăjitorilor

La ucraineni, există vrăjitoare şi vrăjitori din naştere[1] şi vrăjitoare şi vrăjitori învăţaţi/iniţiaţi. Primilor forţa tainică li se transmite natural, ceilalţi o dobândesc pe calea învăţăturii sau o primesc de la draci în schimbul vânzării sufletului. Primii manifestă faţă de oameni o oarecare bunăvoinţă, ajutându-i când sunt bolnavi şi apărându-i de atacurile fraţilor lor iniţiaţi. De vraci aceştia se deosebesc prin faptul că-şi pot schimba înfăţişarea. Vrăjitorii din naştere au întâietate în faţa vrăjitorilor iniţiaţi, pe care uneori îi pot învăţa (Ivanov, P. V.-2, 431). Vrăjitorii din naştere au ca semn distinctiv coada şi o fâşie de păr de-a lungul şirei spinării. De asemenea, se spune că numai vrăjitoarele înnăscute pot umbla şi după moarte, devenind strigoi. Distincţia între vrăjitorii înnăscuţi şi cei iniţiaţi capătă o altă orientare în areale mitologice diferite. Există atât vrăjitori faşti, favorabili, cât şi vrăjitori nefaşti, prin tradiţie „negri“. La bororo, într-o jumătate a satului îşi are sălaşul *bari*, vrăjitorul intermediar între puterile malefice şi cei vii, în vreme ce *aroettowaraare*, care locuieşte în celălalt cartier, patronează relaţiile cu puterile benefice (Durand, 407). La populaţia haussa din Nigeria, fierarii se împart în două categorii: fierarii negri şi fierarii albi. Aceştia din urmă, descinzând din vechii captivi tuaregi, nu lucrează decât metalele numite albe (cuprul, alama...). În unele regiuni ale Africii, fierarul, care creează după imaginea lui Dumnezeu, este o fiinţă marginală, impură, supusă multor interdicţii: nu trebuie să fie atins, femeile nu comunică şi nu trebuie să se căsătorească cu el. Sunt numeroase credinţe care spun că vrăjitorul care a trimis farmecul nu are putere să realizeze desfacerea, pentru aceasta trebuie căutat altul, chiar dacă este mai slab (Maksimov, 116). Această credinţă provine tocmai din diferenţierea puterilor vrăjitorilor în funcţie de modul în care au căpătat cunoştinţele. Vrăjitorii înnăscuţi sunt deci mai puternici, ei pot atât să facă rău, cât şi să desfacă răul făcut; o vrăjitoare iniţiată poate să facă multe lucruri neplăcute, dar nu poate să îndepărteze şi urmările

[1] Credinţele referitoare la primirea, prin naştere, a unor disponibilităţi deosebite nu se limitează numai la vrăjitori. De exemplu, oamenii născuţi sâmbăta pot vedea duhurile rele, se pot lupta cu vampirii etc. (la sârbi, ucraineni).

acestora (Ivanov, P. V.-2, 441). La ucraineni, vrăjitorul-patron al tuturor vrăjitoarelor din localitatea respectivă se numeşte *ved'mak*. El le cunoaşte pe toate vrăjitoarele şi fermecătoarele, pe care el le iniţiază, după care ele îi dau raportul faptelor făcute. Ideea iniţierii (de această dată este vorba mai degrabă de o perfecţionare a cunoştinţelor dobândite prin naştere) apare şi în legătură cu acest tip de vrăjitori. Vrăjitorul-patron, pe patul morţii fiind, trebuie să transmită cuiva cunoştinţele – după actul învăţării, cu sângele din degetul mic el semnează o hârtie, care mai apoi este aruncată în sobă sau în apă. Mai mult, vrăjitorul nu-şi pierde puterea nici după moarte: el se bate cu morţii, pe care mereu îi învinge. Cel de-al doilea suflet al lui, cel necurat, după moarte poate să iasă din trup din mormânt şi să devină strigoi.

Iată cum descriu ucrainenii o astfel de întâlnire a doi vrăjitori: „Mergea noaptea prin sat un bărbat, un vrăjitor, şi a văzut un câine. S-a uitat la el şi şi-a dat imediat seama că nu era un câine obişnuit, ci o vrăjitoare pe care o ştia. Atunci el s-a oprit şi-i zise: «Ce câine frumos! Ce câine frumos! Ce-ar fi dacă te-ai face tu un porcuşor!» Câinele şi-a dat şi el seama cu cine are de-a face – cu starostele vrăjitoarelor – şi s-a transformat imediat într-un porc. Atunci vrăjitorul zise: «Porcule frumos, porcule frumos! Ce-ar fi să te faci tu un viţeluş?» Porcul s-a transformat într-un viţel. Atunci vrăjitorul i-a poruncit să se facă un mânz. Vrăjitoarea s-a transformat în mânz, vrăjitorul l-a luat şi l-a dus la fierărie şi l-a rugat pe fierar să-l potcovească. Când mânzul a fost gata potcovit, vrăjitorul l-a lăsat în pace. Dimineaţa în sat lumea a aflat despre cele întâmplate şi a venit s-o vadă pe vrăjitoarea potcovită“ (Ivanov, P. V.-2, 470). Sau, într-o altă legendă: „Demult, într-o margine de sat locuia o bătrână. Avea un nas albastru, mare. Cum se făcea noapte, bătrâna se făcea ba un porc, ba un câine cu gâtul alb. Se dădea peste cap şi du-te prin sat: fie alunga oamenii de pe calea cea dreaptă, fie îl despărţea pe soţ de soţie. De muşcat nu muşca, ci numai se-ncurca printre picioarele oamenilor. Şi-n celălalt capăt al satului locuia un vrăjitor. Tare nu-i plăcea acestuia de bătrână, a început s-o urmărească şi să se laude în sat că o să-i vină de hac. Şi iată că o dată, cum s-a lăsat seara, bătrâna, transformându-se ea într-un porc, a pornit-o prin sat. Vrăjitorul a întâlnit-o la mijlocul satului şi i-a zis: «Stai, spuse el, eu am douăsprezece puteri, şi tu ai numai cinci!» A guiţat o dată porcul şi s-a prefăcut imediat în babă. Au venit atunci oamenii şi au luat-o la bătaie: «Să te dezici, blestemato!»“ (Maksimov, 122).

Motivul întrecerii celor doi vrăjitori este frecvent întâlnit în povestirile superstiţioase, el putând avea şi alte realizări (şi drac+ ucenic; vrăjitor + ucenic etc.). În mod asemănător, copilul răpit devine elevul duhului pădurii:

băiatul făgăduit duhului pădurii trăieşte la acesta, primind în schimb capacitatea de a se metamorfoza în animale (Barag, 667). Un alt basm rusesc, *Hitraia nauka*, tratează şi el aceeaşi temă: tatăl îşi dă fiul unui vrăjitor; îl primeşte înapoi după ce l-a recunoscut de trei ori din seria de metamorfoziţi prezentată lui (animale, păsări); îl vinde de câteva ori pe fiul prefăcut în cal; până la urmă, acesta este cumpărat de vrăjitor; după o serie de transformări succesive, elevul îl înfrânge pe profesor (la ruşi, ucraineni şi bieloruşi, Barag, 118).

Ocazia propice în care se puteau etala forţele magicienilor era la ruşi nunta. La o nuntă, pentru protecţia tinerilor căsătoriţi, a fost chemat un vrăjitor. Când tinerii au plecat la biserică, au văzut în preajma casei lor un om care stătea nemişcat. Când s-au întors, l-au văzut din nou în aceeaşi poziţie, parcă ar fi fost bătut în cuie. Când vrăjitorul tinerilor s-a apropiat de el, atunci toţi au auzit cum acela se ruga: „Dă-mi drumul, nu mă mai ţine, fie-ţi milă.“ „– Dar eu nu te ţin, du-te.“ Atunci necunoscutul a luat-o din loc mâncând pământul. Toţi şi-au dat seama că era un vrăjitor trimis să le facă rău; dar fermecătorul l-a recunoscut şi, prin intermediul farmecelor sale, l-a ţintuit locului în timpul cununiei, ca să nu facă rău (Maksimov, 123). Şi legendele continuă: într-un sat erau doi vrăjitori care-i fermecau pe tinerii căsătoriţi: dacă nu erau chemaţi la nuntă, îi prefăceau pe tineri în lupi şi aceştia alergau prin păduri trei ani, li se rupeau toate hainele şi pe spinare începea să le crească blană de lup... Cum se putea realiza o astfel de vrajă temută? Veneau tinerii la cununie şi un vrăjitor se apropia de ei, zicând: „De trei ori nouă puduri de mazăre“. Trebuia ca în păstaia de mazăre să fie nouă boabe de mazăre. Şi această păstaie era fermecată: „de trei ori nouă puduri de mazăre, de trei ori nouă puduri mirele, de trei ori puduri mireasa, caii nu pot să-i urnească din loc“. Punea această păstaie în carul sau în sania cu care mergeau mirii şi caii nu puteau să se mişte din loc. Caii se smucesc neputincioşi până când vrăjitorii îi supun pe toţi, iar în tot acest timp caii nu înaintează. Iată, tot prin intermediul povestirilor superstiţioase ruse, cum este descrisă o întâlnire dintre doi vrăjitori, la o nuntă (ei au fost chemaţi amândoi pentru ca nunta să nu aibă nicicum de suferit): „Unul, se spune, ştia multe, dar celălalt şi mai multe. Unul făcuse ca să nu se mişte caii din loc, celălalt făcuse să apară în faţa lor o roată de foc. Unde te uitai, era numai foc. Şi iată că i-au invitat la o nuntă, şi ei se certau amândoi. Unul ştie multe, celălalt spune: «Eu ştiu şi mai multe.» Unul îi spune celuilalt: «Acum o să te întrec. Na, bea păhărelul ăsta.» – «Adă-l încoace.» Acela nu era fricos, nu se temea. A băut. I-au căzut toţi dinţii din gură. I-a luat şi i-a pus pe masă.

«– Ei, spune celălalt, – acum bea şi de la mine.» Celălalt, numai ce a băut din păhărel, că s-a şi trezit cu picioarele pe tavan. Stătea agăţat de tavan cu picioarele, se bălăbănea şi striga: «Mi-e greu, dă-mă jos, nu mai pot.» Şi celălalt îi zise: «Mai întâi pune-mi dinţii la loc, şi după aia te dau jos.» – «Turnaţi-mi un păhărel, zise». I-au dat oamenii acolo sus un păhărel, a bolborosit deasupra lui ceva şi zise: «Na, bea. Pune-ţi dinţii în gură şi bea.» Şi dinţii i-au crescut la loc. Celălalt zice: «Acum o să te dau şi eu jos.» I-au dat şi lui un păhărel, şi vrăjitorul s-a trezit stând la masă...“ (Cerepanova, 1996, nr. 329, 86). În afară de perechile vrăjitor fast/vrăjitor nefast, se află în continuă luptă cu vrăjitoarele *krsnik, vieştaţ* (la sârbi), iar la ucraineni *vid'mak*. *Krsnik*, spre deosebire de vrăjitor, este născut cu căiţă albă, sau cu o şepcuţă albă, care trebuie să-i fie cusută în piele. Se poate transforma în bou, cal sau câine alb. La orele unsprezece-douăsprezece noaptea, când se bate cu vrăjitoarele, poate atinge dimensiuni impresionante, ca, de altfel, şi adversarii lui, dar după miezul nopţii îşi recapătă înfăţişarea normală. Primeşte puteri deosebite abia după ce împlineşte douăzeci şi unu de ani. Încetează să mai fie *krsnik* dacă spune acest lucru cuiva.

2. Mărci ale naşterii demonizate

2.1. Coada

O serie de credinţe, larg răspândite, referitoare la strigoi, spune că ei provin din copiii născuţi cu coadă. Noul născut poate fi recunoscut că va fi strigoi, „că are o codiţă mitiţe, care-i ascunsă ori subsuoară, ori după ureche, unde nu se vede“ (Scurtu, 40). Prin tradiţie, vrăjitorilor le creşte coadă, la început mai mică, apoi mai mare; uneori se precizează: au coadă ca de câine (Muşlea-Bârlea, 246). La început coada nu este mai mare de un deget, dar, mai târziu, pe măsură ce învaţă vrăjitorie, coada creşte şi se face ca de câine (Orlov, 517). Alte informaţii menţionează apariţia cozii nu ca un semn de consacrare, ci de „însemnare“, marcare apărută în urma încălcării unei interdicţii: „Dacă o femeie gravidă fură ceva, locul unde se ascunde lucrul furat rămâne ca semn în acea parte a corpului copilului ce va naşte. Dacă-l pune în sân, copilul va avea semn la piept, dacă-l pune la spate, copilul va fi cu coadă şi va fi strigoi“ (Muşlea-Bârlea, 427). Ca practică profilactică uzuală se menţionează tăierea cozii şi punerea ei în sicriu, ca omul respectiv să nu se facă strigoi; copilul nou-născut nu se face strigoi dacă i se taie coada cu o părăluţă mică. Alteori, dacă moare la tăierea cozii, se face strigoi (*idem*, 259). Despre puterea deosebită concentrată în coada strigoilor, a se

vedea capitolul consacrat meteorologiei populare, mai precis, modalităţile de controlare a ploii.

2.2. Căiţa

Prezenţa căiţei (a membranei amniotice) la nou-născut este pentru toate mitologiile un semn neîndoielnic de marcare sacră, de alegere, încă de la naştere, a viitorului iniţiat. Popoarele explică diferit originea căiţei. Un astfel de copil este născut de o femeie care iese noaptea afară cu capul gol: „Atunci Satana vine şi-i pune pe cap o chitie roşie, cum şi-o are pe-a sa, iar la soroc face ca să nască copilul cu chitia de strigoi“ (Pamfile-1, 1916, 130). Contradictorii sunt şi practicile realizate în cazul apariţiei acesteia: „Moaşele, care o cunosc, îndată o iau. Lehuza sau altcineva, observând-o, rup tichia şi copilul nu se mai face strigoi. Dacă n-ar rupe-o repede, copilul ar mânca-o şi ar muri“ (Muşlea-Bârlea, 245). Pentru a-i anula puterea malefică, se recunoaşte public existenţa ei, tocmai pentru a se realiza o schimbare de polaritate a puterii sacrului. În această situaţie căiţa, din element malefic predilect devine un instrument util, benefic al copilului sau al viitorului adult: „Moaşa se suie cu tichia pe casă şi strigă în gura mare, de trei ori, că aici s-a născut un strigoi, şi «de aici înainte nu mai e strigoi»“ (Muşlea-Bârlea, 258; cf. şi în Istria: moaşele ies la fereastră strigând: „S-a născut un *krsnik*, un *krsnik*, un *krsnik!*“ pentru ca nou-născutul să nu devină un vrăjitor – Ginzburg, 1996, 176). Tot cu această ocazie se mai spune: „«Auziţi, lume, că s-a născut un lup pe pământ! Nu e lup să mănânce lumea, şi e lup să muncească şi să aibă trişte de ea!» În chipul acesta se strică puterea strigoiului, iar răul se întoarce spre folosul casei, deoarece puterea strigoiului strigat se măreşte, aducând spor la toate“ (Pamfile-1, 1916, 131; v. şi valenţele pozitive ale căiţei, care la multe popoare este considerată un semn de noroc pentru nou-născut).

Povestirile mitologice descriu o astfel de menire, care şi-a pierdut sensurile iniţiale. Semnificativ este faptul că ursirea se face înainte de naşterea copilului, care, prin plânsul său, îşi prevesteşte calităţile extraordinare: „Să tot fie cincizeci-şaizeci de ani de-atunci când o femeie, mama lui Dincă Mărinaş, de-aici de la noi din Boureni (judeţul Dolj), de fată-mare a născut un copil cu chitie pe cap şi care, nu-ş ce-a trecut, şi i-a murit nebotezat. L-a îngropat în argea, c’aşa era obiceiul mai demult: nebotezaţii care mureau nu se înmormântau în cimitir. Şi s-a făcut moroi! Acuma ce spunea lumea? Cică până a nu se naşte, ăst copil plângea într-una în mă-sa! Ce să facă, ce să facă ea? Dac’a văzut şi a văzut, a început să-i

dăruie cutare şi cutare lucru. C'aşa e obiceiul. «– Îţi dăruiesc găinile noastre.» Şi n-a tăcut. «– Ţi le dăruiesc pe-ale neamului nostru...» De surda! «– Îţi dăruiesc pe... cutare!» De-aşa!... Ca să-l împace... Că plângea parcă şi mai fără astâmpăr... «– Îţi dăruiesc vitele ionicanilor...» Ionică e o familie mare în sat la noi. Şi cum a zis vorbele astea, copilul atunci a tăcut!" (Dumitraşcu, 16; nu putem să nu remarcăm similitudinile dintre această povestire şi basmul *Tinereţe fără bătrâneţe şi viaţă fără de moarte*, care este consacrat integral problemei destinului uman implacabil). Alteori, moaşa îndeplineşte rolul ursitoarei-fermecătoare (ea îşi asumă hotărârea de a marca negativ destinul copilului, confirmând potenţele lui de strigoi anticipate de prezenţa căiţei): „Când moaşa vede copilul cu căiţă, îl pune strigoi peste animale, bucate sau peşti. Numai după ce l-a ursit îi poate lua pieliţa" (Muşlea-Bârlea, 245). „Sunt însă şi astfel de strigoaice, pe care moaşa le ridică la rang după naştere, rostind cuvintele: «Tu să fii strigoaică de lapte, tu de furcă, tu de sapă, de mătură, de secere» şi aşa mai departe. Şi pe care a făcut-o moaşa strigoaică, strigoaică rămâne în veci pururea" (Marian, 1994, II, 185). Sau, o altă credinţă: „Strigoi e acela care se naşte cu căciulă pe cap. Pe ce lucru îi sparge moaşa căciula, pe ce va arunca-o mai întâi, pe acel lucru e acel om strigoi. Strigoiul nu se va putea astâmpăra până când nu se va anina de acel lucru. Dacă moaşa va fi aruncat căciula pe un om, pe o vită, strigoiul va avea mai ales darul de a deochea oamenii sau vitele" (Pamfile-1, 1916, 142). Alteori moaşa nu este decât un simplu instrument al destinului. În calitate de iniţiată ea trebuie să ducă la bun sfârşit ceea ce a fost deja stabilit. În cel mai bun caz, ea nu face decât să prognozeze viitoarea specializare demonică a nou-născutului: „Moaşa nu poate să le ia căiţa de pe cap până nu-i nimereşte soarta. Spune: va fi norocos de bani, de vite etc., şi când poate scoate căiţa, cuvântul spus în urmă reprezintă norocul sau nenorocul copilului" (Cristescu-Golopenţia, 46).

În unele cazuri, copilul nu devine strigoi decât dacă înghite căiţa: „Copilul năvăleşte cu mâinile s-o mănânce"; „dacă va trage din ea pe gură, îndată o mănâncă şi se face strigoi" (Muşlea-Bârlea, 245). Var.: „Dacă moaşa nu-i ia repede această tichie, copilul o trage cu mânile şi o înghite. Acest copil se face strigoi. În alte părţi se crede că copilul care se naşte cu căiţă pe cap, abia după moarte se face strigoi" (Candrea, 1944, 148). În Vâlcea se crede că acei ce vin pe lume cu această căiţă se vor face strigoi după moartea lor; şi că atât timp cât sunt în viaţă, deoache „de n-ai văzut, n-ai pomenit"... (Ciauşanu, 377). Punându-şi pe cap căiţa (pe care mama a păstrat-o, după ce în prealabil a uscat-o), copilul poate dispune de puterile

cu care este înzestrat (de exemplu, el poate să se facă nevăzut): „Când sunt mari, strigoii îşi pun căiţa cu care s-au născut şi nu-i poate vedea nimeni“ (Muşlea-Bârlea, 246). „După credinţa unora, solomonarii se nasc cu puterea de a stăpâni văzduhul. Ei vin pe lume într-o cămaşă de piele, pe care părinţii lor o îngroapă şi care creşte în pământ o dată cu ei. Când se fac mari, dezgroapă cămaşa, se îmbracă cu ea şi aşa capătă puterea de a porunci văzduhului şi balaurilor“ (Candrea, 1947, 104). Norvegienii cred că dacă un astfel de om îşi pune căiţa pe cap şi dă ocol unei case care arde, focul se stinge pe dată (Ciauşanu, 377). Alteori valorizarea căiţei se face după un ritual anume. În Macedonia se crede că tichia este cu noroc. „Dacă o pui sub un pod peste care are să treacă un paşă sau un mitropolit, tichia devine un talisman însemnat, şi oriunde te-ai duce, având-o la tine, au să-ţi meargă lucrurile din plin“ (*idem*, 377). De asemenea, căiţa e bună şi de descântece, mai ales pentru descântecul de deochi. Vrăjitoarele când descântă, ţin în mâna stângă o căiţă (chitie) sau o cămaşă de strigoi (Dumitraşcu, 3).

În Germania se spune că cel născut cu căiţă poate vedea duhuri, arătări, le poate distinge pe vrăjitoare (Afanasiev, III, 1869, 361). În acest sens, se poate stabili o analogie între căiţă, ca element demonic, şi gluga (*cuculla*) monahală: probabil că simbolistica funerară a mantiei şi a glugii călugărilor a beneficiat de credinţe mai vechi referitoare la glugă ca semn de recunoaştere a morţilor şi instrument al trecerii lor în lumea de dincolo. În folclorul germanic, *tarnkappe* (sau *tarnhut, hüttlin* „glugă“) îi conferă o forţă supraomenească celui care o poartă, îi permite să se deplaseze imediat acolo unde vrea şi chiar să devină invizibil. Este numită şi *hellekeppelin* „scufia lui Hellequin“, regele morţilor. În general, scufia este semnul unei treceri aparte între lumea de aici şi lumea cealaltă: încă de la naştere, caracterizându-i pe copiii „născuţi cu căiţă’, şi invers, după moarte, pe defuncţii care revin să-i viziteze pe cei vii (Schmitt, 244). Dar semnificaţia demonică a căiţei este dată de valorizarea ei deplină la maturitate. Purtătorul căiţei este un strigoi, un vrăjitor, în cazul acesta, un om înzestrat cu puteri deosebite. Ambivalenţa este, am văzut, una din caracteristicile constitutive ale sacrului în general. Şi aici avem de-a face cu acelaşi lucru. Puterile deosebite ale acestor personaje pot fi convertite atât către semnul minus (valorizare negativă), cât şi către plus (valorizare pozitivă). Dreptmergătorii (*i benandanti*) din Friuli purtau la gât căiţele cu care se născuseră. Ei luptau periodic pentru recolte, călare pe animale sau sub formă de animale, ţinând în mâini mănunchiuri de mălură, împotriva vrăjitoarelor şi a vrăjitorilor (Ginzburg, 1996, 162). Populaţia din Istria credea că există unii oameni

care se nasc sub semnul anumitor constelaţii, mai ales cei care fuseseră înveliţi într-o membrană (numiţi *krsniki*, respectiv *vukodlaki*); aceştia umblă noaptea sub formă de spirite pe la răscruci şi chiar prin case şi provoacă spaimă sau daune; se adună adesea în unele locuri mai cunoscute dispuse în formă de cruce, mai cu seamă în timpul celor trei zile de post de la începutul anotimpurilor, şi se luptă acolo unii cu alţii pentru ca fiecare început de anotimp să aibă parte de belşug sau de foamete (*idem*, 167). Asemenea încleştări între două tabere adverse se practicau şi la români: „Spre Sf. Gheorghe, strigoaicele se bat la hotarul dintre două ţări, şi care pe care se biruieşte, acolo e anul mănos, iau ploaia, şi la celelalte e secetă" (Niculiţă-Voronca, 861). Lupta care se dădea pentru fertilitate, pentru recolte cât mai bogate, ilustrează principiul de mai sus. Existau magicieni buni şi magicieni răi. Dar valoarea termenilor opoziţiei bun/rău se schimbă în funcţie de perspectiva pe care o avem asupra realităţii. Ceea ce era benefic pentru reprezentanţii unei comunităţi (atragerea puterii fertile pe pământurile ei), era, implicit, malefic, nefast pentru cealaltă comunitate (care înregistra un minus). În general, în domeniul magiei este greu de vorbit de acte exclusiv malefice şi exclusiv benefice; important era unghiul de vedere din care erau privite lucrurile. Bunăstarea, fericirea, împlinirea celui care performa actul respectiv nu însemnau numai revenirea la o stare iniţială, perturbată de diligenţele fermecătorului; întotdeauna marcau depăşirea unei limite şi, implicit, ruperea unui alt echilibru din natură. Uneori polaritatea personajului demonic era marcată cromatic. Despre vrăjitori (*strigoi*) se spune că se nasc cu căiţă; dar membrana în care sunt înveliţi e neagră sau roşie, în vreme ce la *krsniki* e albă. În Istria, moaşele o leagă de spatele micuţilor *krsniki*; în insula Krk (Veglia), aceasta e pusă la uscat şi apoi amestecată cu alimentele ca să fie mâncată de viitorul *krsnik*. Ulterior, când împlinesc şaptesprezece ani, încep luptele nocturne între taberele adverse. În aceeaşi regiune, la Krk, se spune că fiecare fiinţă umană şi fiecare neam este protejat de un *krsnik* şi duşmănit de un *kudlak* (vampir). În alte părţi, vrăjitorii duşmani sunt străini: italieni în insula dalmată Dugi Otok, veneţieni în apropiere de Dubrovnik şi turci sau de peste mare în Muntenegru. Alte ipostaze ale valenţelor faste ale căiţei marchează de asemenea localizarea posesorilor în imediata vecinătate a sacrului. În Islanda, cei născuţi cu căiţă erau consideraţi persoane dotate cu harul unei a doua vederi. Aceştia erau singurii în stare să vadă luptele care, conform legendelor islandeze, erau duse *in spirito* de către *fylgia*, sufletul extern, care părăsea trupul sub formă de animal invizibil (Ginzburg, 1996, 271). În Wallonia se atribuie persoanelor născute cu căiţă

pe cap puterea de a descoperi comorile cu ajutorul unei baghete magice de alun. Tot aici, aceeaşi putere este atribuită copiilor născuţi în ziua de Crăciun (Mesnil, 166).

2.3. Claudicaţia

2.3.1. Claudicaţia ca marcă a mersului consacrat al unui reprezentant uman sau animal

Anormalul, am văzut, este adesea marca distinctivă a lumii celeilalte. Cum ideea alterităţii se realiza prin negarea/inversiunea elementelor, acţiunilor etc. din lumea luată ca model, ne-firescul devine o trăsătură firească, surprinsă de numeroase credinţe şi povestiri despre fiinţele supranaturale. Chiar la nivel fizic, semnul sacralităţii era dat de o diminuare sau de o augmentare a caracteristicilor morfologice: fiinţele respective nu aveau un ochi, un picior sau o mână; limbile erau întoarse (astfel fiind explicat graiul diferit, neînţeles, al duhurilor); tot sub semnul inversiunii stăteau şi piesele vestimentare etc.: „Şi au venit draci câtă frunză şi iarbă, de numai ochii şi dinţii le sticleau, şi cu coadă şi cu coarne, unii erau cu câte un picior şoldit ori vreo coastă ruptă; alţii cu câte o mână sucită ori îngheboşaţi din pricina căderii din cer, iar alţii cu câte un ochi spanchiu ori cu câte o falcă strâmbă“ (Dragoslav-3, 52)[1].

Claudicaţia ca semn al marcării sacre, al alegerii, este un fenomen destul de întâlnit în textele mitologice. Zborul frânt, sinuos, al fulgerului a început să fie comparat cu fuga unui om sau animal şchiop; loviturii de fulger i se atribuia vătămarea călcâielor sau a piciorului eroului-zeu al furtunii, atunci când acesta încearcă să elibereze din temniţele întunecate aurul razelor de soare şi apa vie a ploii. La boşimani, mexicani, australieni, samoiezi, chinezi întâlnim personaje mitice care se caracterizează prin puterea lor de a provoca ploaia şi prin faptul că au un singur picior sau o singură mână (Eliade-2, 1992, 160). „Când trăsneşte, Sf. Ilie izbeşte cu un singur picior; înainte izbea cu amândouă picioarele, dar de când Dumnezeu i-a luat unul, ca nu cumva să prăpădească lumea, izbeşte numai cu un picior“ (Pamfile, 1997, 128). „Piciorul de aur“ al Babei Iaga poate fi pus alături de piciorul sau de călcâiul de aur – *zairipasna* – al iranianului Gaudareva-Gaudarep, care este demon

[1] În alte situaţii, claudicaţia este o marcă temporară a demonului, ea fiind rezultatul unei acţiuni nefireşti, non-umane, întreprinse de acesta: „Dracul a făcut şi ciubotele. A făcut mai întâi o ciubotă să se încalţe şi tot băga amândouă picioarele într-însa; nu-i venea în minte să facă altă ciubotă pentru celălalt picior...“ (Dragoslav-3, 52; acelaşi motiv se întâlneşte şi în povestirile despre Muma-Pădurii).

al perioadei de sfârşit şi de început de an (Muşu, 98). Lui Zeus, în încleştarea lui cu Typhon, i-au fost tăiate vinele de la picioare; aşa cum spune un mit indian, Krişna, vestitul învingător al balaurului, a fost rănit în talpă, astfel putându-ne explica şi credinţa grecească referitor la călcâiul lui Ahile (Afanasiev, 1869, III, 3). Ahile, al şaptelea copil al unirii zeiţei Tetis cu muritorul Peleu, a scăpat focului prin care Tetis încerca să elimine din copiii ei elementele muritoare, omorându-i în felul acesta. Smuls din foc de tatăl său, nu s-a ales decât cu buzele arse, precum şi cu osciorul de la piciorul drept ars. Un exponent al divinului, Sf. Petru, cel care, se spune, a răscumpărat sufletele oamenilor din robia diavolului, furându-i acestuia zapisul nefast, a ieşit însemnat din această probă, în urma „mutilării" rituale a călcâiului: „...Când să intre Sf. Petru pe poarta cerului, gata-gata să pună Sarsailă mâna pe el. De-abia-l apucă de picior, rupându-i o halcă de carne din talpă (...). Iar de atunci au rămas oamenii cu o scobitură la talpa piciorului" (Pamfile, 1997, 95).

Este interesant faptul că şi în alte mitologii sunt întâlnite numeroase credinţe care fac din călcâi un *topos* important în cadrul reprezentărilor iniţiatice. După o credinţă a triburilor semang, în timpul morţii sufletul părăseşte trupul ieşind prin călcâi. Scorpionul înţeapă de obicei călcâiul şi şarpele muşcă tot acea parte a corpului (Chevalier-Gheerbrant, I, 270). Un tip de vampir întâlnit la kirghizi, *mastan kempir* este o femeie bătrână, care suge sânge din călcâiele oamenilor (Tokarev, 1991-1992, II, 189). Pentru a împiedica învierea vampirului, bulgarii îi taie acestuia călcâiele. La slavii de sud, una din modalităţile protecţiei împotriva vrăjitoarelor se realiza prin ungerea cu usturoi a călcâielor şi tălpilor. Practicile de destrigoire conţin frecvent informaţii referitoare la mutilarea rituală a picioarelor mortului. Să vedem ce spune în acest sens o povestire rusă: „Într-un sat trăia moş Vasili. Se zice că era vrăjitor. A murit, cică, el. Îl spălaseră deja, îl puseseră pe laviţă. Apoi au început să vină oamenii, şi el se ridicase, stătea pe laviţă, îşi strânsese picioarele şi-şi încrucişase mâinile. Şi un om nu s-a speriat şi-i zise: «Stai culcat, Vasika, că-ţi crăp scăfârlia cu toporul.» Numai dracul era cel care-l ridicase aşa. Ca să-l pună din nou jos, i-au tăiat vinele de la genunchi. El fusese vrăjitor, nu lăsase nimănui cuvintele şi a murit, de-aia l-au ridicat aşa" (Cerepanova, 1996, nr. 325). Un cunoscut caz de iniţiere este cel al biblicului Iacov, cel ce luptă în noapte cu Îngerul-Dumnezeu (*Facerea*, 32, 24-28): „Rămânând Iacov singur, s-a luptat Cineva cu dânsul până la revărsatul zorilor. Văzând însă că nu-l poate răpune Acela, S-a atins de încheietura coapsei lui şi i-a vătămat lui Iacov încheietura coapsei, pe

când se lupta cu el. Şi i-a zis: «Lasă-Mă să plec, că s-au ivit zorile!» Iacov I-a răspuns: «Nu te las până nu mă vei binecuvânta.» Şi l-a întrebat Acela: «Care îţi este numele?» Şi el a zis: «Iacov». Zisu-i-a Acela: «De acum nu-ţi va mai fi numele Iacov, ci Israel te vei numi, că te-ai luptat cu Dumnezeu şi cu oamenii şi ai ieşit biruitor!»".

La musulmani, vrăjitoria se învaţă în oraşul Babilon (Babil). Femeia care vrea să devină vrăjitoare, adică să înveţe vrăjitorie, se aruncă cu capul în jos într-o fântână anume. Adesea, căzând în afund, îşi rupe fie un picior, fie o mână; de aceea vrăjitoarele sunt adesea infirme. Când ajung la fundul fântânii, le aşteaptă doi „instructori" monstruoşi. Femeia le sărută mâna; aceştia îi poruncesc să se urineze pe o grămadă de cenuşă din apropiere. Cum face aceasta, imediat îşi pierde credinţa. Toată ştiinţa necesară este învăţată de la instructori, după care proaspăta vrăjitoare poate pleca (Gordlevski, 43). Mai multe despre Şcoala de solomonie, în capitolul consacrat Cărţii Negre.

La iakuţi, *abasî, abaasî* sunt şi ei demoni malefici. Au înfăţişarea unui om înalt sau a unui monstru cu o mână, un picior şi un ochi. Toate animalele şi plantele demonice au fost create de aceste duhuri (Tokarev, 1991-1992, I, 22). În Siberia, eroul unei poveşti samoiede, ucis de patru ori de un duşman misterios, este înviat de fiecare dată de un bătrân (cu un singur picior, o singură mână şi un singur ochi); el cunoaşte calea de acces către un loc subteran, locuit de schelete şi monştri muţi; aici, o bătrână readuce morţii la viaţă, dormind pe oasele lor făcute cenuşă (Ginzburg, 248). În credinţele şamanice manciuriene, conducătorul sufletelor în lumea morţilor este şchiop şi este caracterizat de lipsa membrelor duble: are un ochi, o ureche; nasul este strâmb; este chel; are o jumătate de vâslă şi o jumătate de barcă (Nekliudov, 138). Într-un poem buriat, un monstru îi mutilează pe prizonieri când îi duce în împărăţia lui: le rupe mâna dreaptă, le scoate ochiul drept şi le răsuceşte piciorul drept (*idem*). O iniţiere asemănătoare era făcută, la greci, de *Mormô. Mormôlyce* este un demon feminin, o lupoaică, cu care erau ameninţaţi copiii. Era acuzată că-i muşcă pe copiii neascultători şi că-i lasă şchiopi. Unele tradiţii spun că ea este cea care l-a alăptat pe Acheron (Durand, 103). Mai mult, un mit asupra originii speciei umane, descoperit în insula Ceram (Moluce), face aluzie la simetria fiinţelor vii ca la un stadiu de decădere, fiind o clară dovadă de imperfecţiune. Se spune că piatra voia ca oamenii să aibă un singur braţ, un singur picior şi un singur ochi şi să fie nemuritori; bananierul voia ca aceştia să aibă două braţe, două picioare şi doi ochi şi să se poată înmulţi. Bananierul a ieşit

învingător din dispută, dar piatra a pretins ca oamenii să fie sortiţi morţii, adică să cadă în profan (*idem*, 249). Basmele cuprind şi ele numeroase referiri la fiinţe umane din categoria ajutoarelor fantastice sau chiar a eroilor, care dobândesc acest „defect" tot în urma iniţierii. Întoarcerea eroului din *Prâslea cel voinic şi merele de aur*, călătoria din celălalt tărâm către lumea oamenilor a însemnat o adevărată probă iniţiatică. Propria pulpă, tăiată şi dată de mâncare transportatorului – Zgripţuroaicei care-l aduce de pe lumea cealaltă –, chiar pusă la loc, a fost, fără îndoială, marcată fizic, constituind un semn distinctiv al naturii mai puţin comune a eroului. Într-un basm publicat de Th. Speranţia, *Busuioc-Verde*, singurul ajutor semnificativ al împăratului este *o babă şchioapă*, prototipul vrăjitoarei atotcunoscătoare: „... Ea porni pe o corabie încărcată cu ierburi şi buruieni şi ajunse la ostrov. Acolo, primită de fata împăratului, află de la ea că toată puterea bărbatului ei sta în paloş..." (*apud* Şăineanu, 224).

Referindu-ne acum la fiinţe umane mai puţin mitologizate de natura textelor populare, vom remarca prezenţa acestui semn distinctiv şi în cadrul societăţilor tradiţionale, mai aproape de realitatea vieţii de zi cu zi. Se crede că acei copii care se nasc şchiopi, orbi etc. sunt însemnaţi, adică sunt foarte răi (*Numero deus impari gaudet* – Gorovei, 1995, 58). Copilul cu fire de păr alb va fi norocos (*idem*, 168). De asemenea, din nou perfecţiunea poate fi valorizată negativ: „Copilul care de mic e deştept, va muri" (*ibidem*, 61). La fel, printre indienii nordamericani odjibwe (şi nu numai) mulţi oameni sunt numiţi vrăjitori numai pentru că sunt urâţi sau diformi. În Congo preoţii sunt recrutaţi dintre pitici şi albinoşi, marcaţi, însemnaţi, încărcaţi de sacralitate. Românii spun că din cimpoi pot cânta numai oameni însemnaţi, numai un chior, un olog, un şchiop (Herţea, 103).

2.3.1.1. *Zei sau demoni cu înfăţişare umană*

Multe dintre fiinţele demonice din panteonul mitologiei inferioare prezintă şi ele această caracteristică. Despre cea de-a treia ursitoare se spune, în acest sens, că este şchioapă. În legendele despre vârcolaci se spune că aceştia pot lua formă de lup în perioada celor douăsprezece zile dintre Crăciun şi Bobotează, care constituie într-adevăr un moment de ruptură temporală. Ei se adună în grupuri-haite atunci când li se arată un copil şchiop, care este patronul lupilor.

Se mai poate observa de asemenea că mulţi zei, semidivinităţi şi eroi mitologici (Dionysos, Vulcan, Oedip etc.) sunt şchiopi. Această betegeală e caracteristică mai ales divinităţilor legate de stihia focului (Hefaistos, Varuna, Tyr, Sf. Ilie etc.). Se crede că e vorba de un sacrificiu reprezentând

preţul plătit pentru iniţierea în tainele focului şi ale meseriei de fierar. Şi, reluând întrebarea autorilor francezi J. Chevalier şi A. Gheerbrant, „ne putem întreba dacă aceste divinităţi chioare, şchioape sau schiloade, care se leagă toate de taina focului şi a făurăriei, nu sunt cumva esenţialmente divinităţile ordinii impare – ordinea cea mai secretă, cea mai înfricoşătoare, transcendentă, de vreme ce, la scară umană, cuvântul ordine se asociază întotdeauna cu ideea de paritate“ (Chevalier-Gheerbrant, III, 317). Făurarul şi potcovarul joacă un rol fundamental în ritualurile societăţilor iniţiatice japoneze. Zeul făurar se numeşte Ame No Ma-Hitotsu No Kami, „divinitatea chioară a cerului“. Mitologia japoneză prezintă un anumit număr de divinităţi chioare, cu un singur picior, inseparabile de *Männerbünde*: acestea sunt zei ai trăsnetului sau demoni antropofagi (Eliade, 1996, 105). În cosmogonia dogonilor, fierarul este unul dintre cele opt genii (Nommo): atunci când coboară pe pământ cu o arcă încărcată cu meşteşuguri, grăunţe, seminţe, strămoşi de-ai oamenilor sau animale, îşi rupe picioarele la articulaţii (Chevalier-Gheerbrant, II, 48). După o trecere în revistă a secvenţelor riturilor de iniţiere din societăţile primitive (descrise în detaliu de M. Mauss în *L'Origine des pouvoirs magiques*, cu referire la societăţile australiene foarte înapoiate, în care magia are încă un caracter cosmic), Marie Delcourt prezintă, prin comparaţie, devenirea lui Hefaistos întru noua lui calitate de iniţiat, exponent exemplar al meseriei de fierar. După ce este aruncat din cer, el ajunge jos aproape fără cunoştinţă, rămânând nouă ani în mare (ce constituie perioadă mitică de recluziune). Prezenţa, la Hefaistos, a tendoanelor tăiate sau picioarele întoarse poate fi receptată ca o stilizare literară a torturilor suportate de iniţiat în timpul durerosului proces de transgresare a stării umane. El îşi învaţă meşteşugul în fierăria subterană a lui Cedalion sau în peştera lui Eurynomé (‘Moartea’), care-l primeşte în sânul ei, ceea ce implică adopţia şi schimbarea personalităţii (este aşa-numita moarte temporară, soldată cu renaşterea, revenirea la viaţă a iniţiatului). Mai mult, figurarea lui Hefaistos călare pe un măgar nu este chiar atât de surprinzătoare (deoarece zeii sunt reprezentaţi mergând pe jos sau în care, iar echitaţia nu este aşa de veche în Grecia). Cel care îl duce în acest fel în Olimp nu este altul decât Dionysos, şi el magician. Or, Mircea Eliade a demonstrat rolul calului sau al bastonului cu cap de cal asociat dansurilor extatice (a se vedea şi cazul căluşarilor), cu atât mai mult cu cât proaspătul iniţiat este beat, adică având personalitatea schimbată (Delcourt, 136). Dar claudicaţiunea poate semnala şi un defect spiritual, o pedeapsă pentru cei ce se apropie prea mult de gloria şi puterea divinităţii supreme. Este cazul

aceluiaşi Hefaistos, care îl înfruntă pe Zeus apărându-şi mama (Evseev, 1997, 451), sau cazul celebru al lui Oedip. Pentru a împiedica împlinirea destinului nefast al pruncului, copilul este părăsit imediat după naştere: înainte de aceasta însă îi sunt străpunse gleznele. Astfel poate fi explicat şi numele de *Oedip*, care se poate traduce prin „picioare umflate". Numele lui Oedip a fost comparat cu cel al lui Melampous (termenul înseamnă „picioare negre"), celebru ghicitor şi vindecător din Thessalia. Un mit povestea că, imediat după naştere, el fost lăsat într-o pădure, şi soarele i-a ars picioarele goale (de aici şi epitetul respectiv). În figura lui Oedip şi în cea a lui Melampous s-a văzut o legătură cu divinităţile subpământene, iar diformităţile ce-i caracterizează ar fi tot atâtea aluzii eufemistice la trupul negru şi umflat al celui mai tipic dintre animalele htoniene, şarpele (Ginzburg, 234).

Zeităţile marcate de o invaliditate erau puse în legătură cu „străinii", „oamenii munţilor", „piticii subterani", cu acele populaţii de munte, excentrice, înconjurate de mister şi, în general, faimoase pentru metalurgiştii lor neîntrecuţi (Eliade, 1996, 106). Foarte răspândiţi în mitologia occidentală sunt *gnomii*, care locuiesc sub pământ, în munţi sau în pădure. Deşi au dimensiunile unui copil, posedă puteri supranaturale – o forţă fizică de invidiat –, alături de atribute care îi apropie clar de reprezentanţii lumii celeilalte: au bărbi, picioare de ţap sau labe de gâscă. În plus, ei sunt mai longevivi decât oamenii. În cazul în care populează spaţii montane, apar şi în postura de gardieni ai comorilor, de patroni ai mineritului şi ai meşteşugului prelucrării metalelor şi pietrelor preţioase. Elfii negri *dvergr, zwerg*, trăiesc în peşteri, în crăpături ale munţilor; au feţe ca de mort; stabilesc contacte cu fierarii, minerii; posedă labe de gâscă (dacă se presară pe jos cenuşă, pot fi văzute urmele lor; Afanasiev, II, 721, 732). Asemănători cu gnomii prin dimensiuni, înfăţişare, precum şi prin atribuţii (mai rar prin origine), *dracii* sunt prin tradiţie şchiopi: *der hinkende teufel, lahmer teufel, hinkenbein, diable boiteux* (precum şi la ruşi, cehi etc.). Asemeni altor zei şi demoni, claudicaţia diavolilor este o urmare implicită a căderii lor din cer (cf. şi aruncarea din cer a lui Hefaistos, a scandinavului Loki). Alteori, cum se întâlneşte sporadic în folclorul românesc, „dracul a fost născut de femeia primordială, care înghiţise două bucăţele de fier, iar această demonogonie în dublu exemplar: unul deştept şi şchiop, altul nătâng şi valid, e investită cu rol cosmogonic" (Kernbach, 158). Pentru a ne limita la contexte strâns legate de tema noastră, remarcăm prezenţa dracilor-fierari, care îşi fac apariţia în urma unui ritual specializat: în Germania se crede că dacă

loveşti cu un baros de fierărie la miezul nopţii, îl poţi chema pe Necuratul (Afanasiev, 1869, III, 6). Alteori, ca în cazul basmului publicat de P. Ispirescu, *Greuceanu*, există un diavol şchiop, care aţine calea drumeţilor pentru a le face neajunsuri (*apud* Călinescu, 71). În mitologia popoarelor mongole, *teren* este un demon ce posedă o singură mână şi un singur picior; i se arată omului dacă este chemat, îl slujeşte cu fidelitate, după care îi ia sufletul (Tokarev, 1991-1992, II, 634). La coreeni, un astfel de demon cu un picior se numeşte *tokkabi, tokkakvi*. În el se transformă obiecte foarte vechi din inventarul casnic – o mătură, cociorvă, sită, „cioburi" de oale, cârpe (Tokarev, 1991-1992, II, 517). La azteci, *nagual, naual*, duhul protector al nou-născutului are înfăţişare teriomorfă. Pentru a i se stabili prezenţa, în preajma locuinţei se presăra nisip; dimineaţa se puteau observa urme zoomorfe (Tokarev, 1991-1992, II, 196). Astfel de urme demonice apar menţionate şi în credinţele româneşti: „Dacă pe locul unde a murit un copil se cerne făină în seara cea dintâi, după ce s-a înmormântat, şi se pune acolo un pahar cu apă curată şi pe pahar toiagul ca să ardă, atunci nu numai că vine copilul peste noapte şi bea apă, ci a doua zi dimineaţă se cunosc chiar şi urmele sale pe unde a umblat" (Marian-3, 1995, 271).

Sântoaderii

Dacă în general personajele malefice circumscrise torsului reprezintă personificări ale zilelor săptămânii (la origine anumite zile ale săptămânii, canonizate), care acţionează individual – atât în privinţa *subiectului* (există un *singur* asemenea actant), cât şi a *obiectului* – este atacată câte o femeie, acasă la aceasta, fiind surprinsă încălcând interdicţia –, Feciorii Marţolii şi Caii lui Sântoader reprezintă exact opusul lor. Ei sunt legaţi în mod special de tors, acţiunea lor de pedepsire fiind generată de nerespectarea zilelor de desfăşurare a şezătorilor, petrecerilor tinerilor. Acţionează în grup, infiltrându-se în mijlocul colectivităţii respective din care, tot sub pretextul susţinerii respectivei acţiuni, atrag o tânără, pe care intenţionează s-o omoare, deşi nu puţine sunt menţiunile în care pedeapsa este realizată sub forma unui masacru colectiv, aproape toţi participanţii la petrecere fiind ucişi. Cele dintâi vizate erau şezătorile, care erau cu desăvârşire interzise în zilele consacrate Sf. Toader, cel care, prin instrumentele sale, Caii lui Sântoader, Sântoaderii, chema totul la ordine. Pedepsele celor care nu respectau aceste prescripţii erau diverse: „dacă vreo fată mare necinsteşte prin vreun lucru femeiesc nepotrivit aceasta, atunci Sântoader trimite pe caii săi, care, prefăcuţi în cei mai voinici şi mai frumoşi feciori, o pândesc şi, sub pretext că vor s-o petreacă la joc, o răpesc (...) sau taie capul tuturor celor care s-ar

afla în şezătoare ori la altă petrecere“ (Marian, 1994, I, 241, 245). Motivul este întâlnit şi în legende care au ca personaje strigoii, dracii – la români sau la slavi. Acţiunea lor malefică se extinde asupra tuturor oamenilor: „dacă întâlnesc oameni noaptea, afară, îi calcă în picioare până îi lasă morţi“, îi pocesc (Fochi, 308-316). În alte regiuni erau pedepsiţi, pe lângă femeile şi fetele care torceau, ţeseau, coseau în perioada consacrată (Sântoader – prima duminică din Postul Paştelui; zilele Sântoaderilor – de marţi dinaintea sărbătorii până joi din săptămâna următoare), şi bărbaţii care umblau cu cuţitul, cu securea. Se spunea despre aceştia că erau legaţi de Sântoader cu lanţurile sale, provocându-le astfel dureri în mâini, în picioare şi la încheieturile oaselor. Sântoaderii, cu variantele lor Spiriduşii roşii, Feciorii Marţolii etc. (Ioniţă, 61, 92), sunt priviţi de Mircea Eliade ca rămăşiţe ale unei vechi confrerii, societăţi secrete bărbăteşti, ai căror membri, mascaţi (personajele erau, cum am mai amintit, jumătate-oameni – jumătate-cai), terorizau femeile (în legătură cu torcătoarele cf. şi Eliade, 1976, 82-83). Prezentăm mai jos o legendă caracteristică pentru aceste personaje demonice, tocmai pentru a vedea care este ponderea în cadrul ei (mai bine spus, în cadrul procesului de recunoaştere rituală) a elementului specific analizat în studiul nostru: „În seara de Sântoader unele fete n-au vrut să ţie sărbătoare şi au venit la ele nişte băieţi necunoscuţi, în acelaşi număr cu fetele şi, găsindu-le torcând, au prins să se joace cu ele. Una din ele, observând că băieţii aveau copite la picioare şi cozi de cal, a tors iute caierul şi a zis că se duce repede acasă ca să ia altul. După multe rugăminţi au lăsat-o să plece, dar cu condiţia să lege firul fusului de piciorul ei şi fusul să rămâie la ei în casă, desfăşurându-se. Fata, în loc să ia caier, aşa cum făgăduise, a legat capătul firului de coada pivei şi a dat fuga la o vecină bătrână, căreia i-a povestit ce-a văzut. Aceasta i-a spus să fugă îndărăt acasă şi să ungă toate vasele cu usturoi pisat, să le pună cu gura în jos şi să nu-i rămâie nici un vas cât de mic că-i prăpădită, deoarece băieţii aceia nu sunt decât Sântoaderii. Fata s-a dus acasă, a făcut cum i s-a spus, dar un ciob spart l-a uitat. Celelalte fete au fost toate omorâte de acei băieţi, care, văzând că nu vine fata, s-au luat pe firul fusului până la casa ei. Aici au găsit uşa încuiată. Au strigat-o, dar ea n-a răspuns. Atunci au strigat la toate vasele din casă ca să le deschidă uşa. Însă fiecare vas a răspuns că nu se poate, fiindcă e cu gura în jos şi a fost uns cu usturoi. Numai ciobul i-a ascultat. Când să ajungă însă la uşă, a căzut şi s-a spart. A început să se vaiete că s-a spart şi nu poate. Băiatul a zis: «Ai, mă-nşelaşi tu pe mine, dar să vezi, altă dată nu mai scapi!» Au cântat cocoşii şi el s-a făcut nevăzut“ (Fochi, 1976, 308-316). La sârbi,

sărbătorirea Sântoaderilor, *Todorţi*, se putea întinde o săptămână. După sâmbăta Sf. Toader, a doua zi sau până miercuri veneau nişte cai invizibili, şchiopi, rămaşi în urma cailor sănătoşi; uneori ei erau însoţiţi de un uncheş şchiop, David. Aceşti călăreţi demonici, Todorţi, erau fiinţe antropomorfe, cu cozi de animale. Ei călăreau în număr de şapte sau chiar mai mulţi şi-i atacau pe cei care le apăreau în drum. Calul şchiop, care alerga ultimul, era considerat a fi cel mai periculos. Pentru a se asigura de favoarea lor, oamenii îi întâmpinau cum se cuvine: în lunea din prima săptămână din Postul Mare (săptămâna Sântoaderilor) în curţi se întindea pânză, pe care se punea fân, iar pe fân puneau mâncare şi băutură; miercuri apăreau caii şchiopi care răpeau sufletele morţilor, drept pentru care li se aduce drept ofrandă porumb fiert; joi apărea însuşi marele Sântoader. În această săptămână erau interzise orice activităţi în afara casei. În afara casei era interzis să se facă foc sau să se verse apă, pentru că Todorţii nu sufereau fumul sau puteau să alunece pe apa îngheţată. Orice activitate era pedepsită prin lovituri de copită (pe trupul victimelor se puteau vedea urmele copitelor invizibile; Tolstoi, 1990, 104, 105).

Kallikanzaros

Copiii născuţi în ziua de Crăciun (iniţial era vorba de perioada cuprinsă între ajunul Crăciunului şi ultima zi a anului) sunt predestinaţi să devină *kallikantzaroi*: fiinţe aproape animalice, predispuse la crize periodice de furie, coincizând exact cu ultima săptămână din decembrie, în timpul căreia aleargă cu părul zbârlit de colo-colo, fără să-şi găsească liniştea. Imediat ce văd pe cineva îi sar în spate, îl doboară la pământ şi-l zgârie cu unghiile (încovoiate şi foarte lungi, întrucât nu şi le taie niciodată) pe faţă şi pe piept, întrebându-l: „câlţi sau plumb“? Dacă victima răspunde „câlţi“, atunci este lăsată în pace; dacă răspunde „plumb“, însă, este maltratată până rămâne la pământ pe jumătate moartă. Pentru a se evita ca un copil să devină *kallikantzaros* el este atârnat deasupra focului, ţinut de călcâie *astfel încât să i se pârlească tălpile*. Copilul urlă şi plânge din cauza arsurii (imediat după aceea ea trebuie să fie unsă cu puţin ulei); dar oamenii cred că unghiile trebuie să fie în acest chip scurtate, viitorul *kallikantzaros* fiind făcut inofensiv. Trebuie să amintim aici că există numeroase rituri de purificare prin foc, în cadrul cărora picioarele (mai ales călcâiele) constituie punctele vizate de practica respectivă. Mersul sau dansul pe cărbuni aprinşi, practicate în India, în sud-estul asiatic sau în Bulgaria, sunt considerate mijloace de a învinge forţele ostile şi de a te încărca cu energie. Actualmente practicat în Macedonia, mersul pe foc durează trei zile. Pregătirile încep la 2 mai, când

se reunesc *anastenarides*, pirobaţii (‘cei care merg pe foc’). La 20 mai, *anastenarides*, cu icoane şi alte obiecte rituale, încep un dans frenetic care durează toată noaptea. A doua zi se sacrifică animalele care sunt consumate în comun în cele trei zile ale sărbătorii, înainte de a relua trecerea prin flăcări care se încheie cu o horă (Pont-Humbert, 137-138). În folclorul grecesc, *Kallikantzaroi* sunt fiinţe monstruoase, negre şi păroase, când gigantice, când foarte mici de înălţime, înzestrate de obicei cu anumite părţi animale: urechi de măgar, copite de capră, cozi de cal. Adeseori sunt orbi sau şchiopi; aproape întotdeauna sunt masculi înzestraţi cu organe sexuale enorme. Apar în perioada celor douăsprezece zile dintre Crăciun şi Bobotează, după ce au stat sub pământ tot anul, ocupaţi să roadă copacul ce sprijină lumea; dar nu reuşesc niciodată să ducă la bun sfârşit treaba. În Grecia modernă, de exemplu, se crede că există un stâlp al cerului sau un arbore cosmic ros de aceşti demoni nefaşti. La sfârşitul anului ei aproape au dus la bun sfârşit sarcina lor, când, din fericire pentru lume, ei sunt chemaţi pe pământ în timpul celor „douăsprezece zile“ (între Crăciun şi Bobotează). În acest timp copacul creşte din nou; astfel ei sunt siliţi să ia de la capăt efortul întrerupt (Krappe, 1930, 276). Rătăcesc fără ţintă, înspăimântând oamenii; intră prin case şi mănâncă, iar uneori urinează pe mâncare; hoinăresc prin sate conduşi de un şef şchiop, „marele *kallikantzaros*“, călărind pe cocoşi sau pe mânji. Este binecunoscută însuşirea lor de a se transforma în orice fel de animale (Ginzburg, 176-177).

Karakongiolî, karakongiulî (la bulgari, macedoneni, sârbi) sunt fiinţe demonice – duhuri ale nopţii, ale apei, alteori privite ca personificări ale Crăciunului –, ies din apă, din peşteri în perioada cuprinsă de la Crăciun până la Bobotează – apar după miezul nopţii, atacându-i pe oameni, călărindu-i până la cântatul cocoşilor. După multe opinii, cei mai des călăriţi sunt beţivii, care nu de puţine ori sunt împinşi în apă, aruncaţi de pe mal sau înecaţi (*Mifologiǵeskij slovar’*, 273). La slavii de sud, în perioada sărbătorilor de iarnă, se sistau, de asemenea, torsul şi ţesutul. Femeile care nu respectau aceste interdicţii erau pedepsite de *karakongiulî* – arătări pe jumătate oameni - pe jumătate animale. Reprezentări asemănătoare se întâlnesc şi la ruşi – *şulikunî, korociunî*. Aceşti demoni sezonieri îşi fac apariţia tot în perioada cuprinsă între Crăciun şi Bobotează, când se ascund din nou în apă. (A se vedea, în acest sens, credinţele opuse – evident, de sorginte creştină: „de Bobotează se curăţă apele de draci. Toţi ies din apă, ca să nu fie botezaţi. În noaptea de Bobotează lupii stau la pândă pe gheaţă şi-i prind pe draci, de-i mănâncă“ – Muşlea-Bârlea, 343). Ei aleargă noaptea

prin sat, cu cărbuni aprinşi pe o tigaie încinsă sau cu nişte cârlige înroşite în mână, cu care-i pot apuca şi agresa pe oameni; ca şi la slavii de sud, pot apărea călare, în sănii etc. Dimensiunile lor sunt reduse (pitici, nu mai mari de o palmă), dar posedă, pe lângă înălţime, şi alte atribute demonice: copite de cal, cap ascuţit, scuipă flăcări. În timpul când îşi fac simţită prezenţa pe pământ, în perioada sărbătorilor de iarnă, se strâng la răspântii, lângă copcile de gheaţă sau în pădure – şi pândesc momentul pentru a-i ataca pe oameni. Încă un amănunt interesant, care-i apropie de personajele specifice româneşti (a se vedea „colindul" cu Joimăriţa): li se aduc ofrande constând în caiere şi fuse; de asemenea, fură caierele torcătoarelor leneşe, fură toate obiectele de inventar casnic circumscrise torsului şi ţesutului, care au fost lăsate în casă fără binecuvântare etc. (*Mifologiǿeskij slovar'*, 609).

2.3.1.2. *Duhuri cu înfăţişare animală*

Claudicaţia nu este însă numai o caracteristică a prezenţei antropomorfe din mituri şi legende. O serie de basme şi povestiri superstiţioase includ printre eroii lor de seamă animale sau păsări care prezintă aceeaşi marcă a consacrării. În basmul *Porumbelul raiului* este menţionat un exponent malefic în persoana iepurelui (el însuşi animal chtonian) şchiop: „... Amândoi fraţii, întorcându-se acasă cu porumbelul raiului, văzură în cale un om mic de ceară cu picioarele de secară şezând călare pe un iepure şchiop..." (Şăineanu, 363). Asemeni babei şchioape, singurul ghid autorizat pentru tărâmurile neaccesibile oamenilor simpli (basmul lui Stăncescu, *Împărăţia Arăpuşchii*), este o pasăre: „... Numai un ciocârlan şchiop putu să-l ducă la împărăţia Arăpuşchii..." (*idem,* 222). Tot din categoria ajutoarelor, e adevărat, de temut, face parte şi celebrul lup şchiop: „... Ion vede pe cale un lup cu piciorul rupt, se repede cu baltagul să-l omoare, lupul se roagă cu grai omenesc să-i lege mai bine piciorul în lopăţele şi să-l ungă cu unsoare etc." (Al. Antemireanu, *Câmpan verde şi frumos, apud* Călinescu, 145). În aceeaşi ipostază de patroni-conducători sunt înfăţişate mai multe spirite zoomorfe. În mitologia română, reprezentările malefice ale lupului, în ipostaza acestuia de vârcolac (om-lup) sau de fiară însărcinată cu menţinerea echilibrului natural al turmelor (animalul de pradă), sunt într-adevăr numeroase, aşa cum sunt, de altfel, şi sărbătorile consacrate acestui carnasier, deosebit de temut în mediile rurale. În timpul sărbătorii populare tradiţionale a Filipilor se remarcă în mod deosebit *Filipul cel Şchiop*, care se dovedeşte a fi o divinitate protectoare a lupilor, sinonimă cu Filipul cel Mare, celebrat la Ovidenie (21 noiembrie) sau la Sf. Andrei (30 noiembrie). Filipul cel Şchiop, cel mai rău şi mai puternic din ceata Filipilor pe timpul iernii, se află la polul calendaristic opus al Sântoaderului cel Şchiop, divinitate cabalină

(şi ea claudicantă), căpetenie a cetei Sântoaderilor pe timpul verii (Ghinoiu, 1997, 73). Cu puţin timp înainte de celebrarea Filipilor, calendarul popular românesc înregistrează praznicul *Gădineţilor* (< din vechiul-slav *gad, gadina* „animal sălbatic de talie mare"; aici: diminutiv cu valoare eufemistică), care cuprindea sărbătoarea de trei zile (13-15 noiembrie) consacrată lupilor la intrarea în Postul Crăciunului. Lupii, spun tradiţiile, numiţi în zilele lor *Gădineţi*, s-ar aduna în haită şi ar urla, spunându-se că-şi cheamă stăpânul. Patronul lor, Sânpetru de Iarnă, soseşte la urlătoare călare pe un cal alb şi începe să rânduiască prada supuşilor pentru un an de zile. Constituind un laitmotiv al legendelor superstiţioase consacrate lupilor, Gădineţului Şchiop, celui mai rău dintre lupi, i se porunceşte să-l mănânce pe ciobanul care s-a urcat într-un copac pentru a vedea ce se petrece în aceste momente de taină (*idem*, 78-79): „Odată, un om a voit să pândească cum Sf. Petru se împacă cu lupii şi, pe furiş, s-a suit într-un copac din apropiere, fără a fi văzut de cineva. După ce a rânduit Sf. Petru pe toţi, tocmai la urmă vine un lup şchiop, schelălăind. Atunci Sf. Petru zice: «Tu să mănânci pe cel din copac.» Lupul s-a aşezat la rădăcina copacului şi până nu l-a mâncat, nu s-a lăsat[1]" (Fochi, 308). În afara lupului, apare frecvent în basme calul şchiop, mârţoaga neînsemnată ce ascunde un cal fabulos, ajutor indispensabil al eroului. Învăţat de un vrăjitor, băiatul ia frâul calului şi-l sună de trei ori, adică în cele trei părţi ale livezii. Vine „o mârţoagă de cal chior, olog şi plin de bube" (cf. Fundescu, *Spaima zeilor, apud* Călinescu, 107). În vechile legende germane, se întâlneşte frecvent motivul conducătorului vânătorii sălbatice

[1] Există variante ale legendei în care se pune accent pe implacabilitatea destinului, care este manipulat în acele momente atât în direcţia fiinţei umane, cât şi în cea a animalului. Aceste şedinţe de ursire se realizau în ajunul marilor sărbători de peste an, fiecare având şi valoare instituţionalizatoare, constituind un „cap" al jumătăţii de an ce începea; solstiţiul de vară, ajunul Sf. Petru (29 iunie), ajunul Sf. Andrei, solstiţiul de iarnă, Anul Nou. Aşa cum se ştie, sărbătoarea Sf. Andrei („cap de iarnă" – deci începutul unui nou sezon) este unanim cunoscută ca o perioadă de maximă activizare a supranaturalului malefic, ca o invazie a acestuia (sub forma strigoilor, a vârcolacilor şi a lupilor): „Începutu' toamnei nu e la Sf. Mărie, cum zic unii, ci de Ziua Crucii; atunci vine toamna. Şi iarna tot aşa zic unii că vine după Sf. Dumitru, da' nu-i adevărat. Sf. Andrei e cap de iarnă, că atunci coboară lupii din munte!" (Bernea, 179). Iată şi legenda referitoare la puterea *fatum*-ului: „... La urmă veni şi un lup şchiop, cărui îi ordonă să roadă mărul în care şedea vânătorul şi apoi să-l mănânce. Lupul a ros toată noaptea şi, apucându-l ziua, începu oamenii să vină la muncă. Vânătorul începu a striga: «Săriţi, oameni, că mă mănâncă lupul!» Oamenii au sărit şi au omorât lupul. Omul dându-se jos, lupul fiind mort cu gura căscată, ar fi dat cu piciorul în lup şi şi-a scrântit piciorul; după un an de suferinţă a murit tot în acea zi" (Fochi, 308).

care-şi face apariţia călare pe un cal şchiop (cu trei picioare): vânătorul aruncă din zborul calului piciorul din spate al unui cerb sau al unui cal, care mai apoi se transformă în aur (Afanasiev, 1869, III, 4).

3. *Strigoii*

Grăiesc unii oameni nepricepuţi cum de multe ori când mor oamenii, mulţi dintr-acei morţi, se zice, se scoală de se fac strigoi şi omoară pe cei vii.

Pravila lui Matei Basarab

Credinţele în strigoi sunt fireşti în mitologiile care sunt constituite pe baza principiului vieţuirii de după moarte a sufletului. Fie că este vorba de duhuri ale aerului sau ale apei, ale pădurii, ale casei etc., morţii se „transformau" automat în spirite atotputernice, care, în funcţie de natura morţii şi de apropierea faţă de membrii familiei din care proveneau, putea avea un comportament fast (cea mai mare parte a duhurilor casei) sau nefast. Chiar dacă se considera că sufletul va avea parte de o existenţă după moarte, aceasta trebuia să se desfăşoare în lumea cealaltă, şi nu în lumea oamenilor. Pentru aceasta, se încerca prin toate mijloacele ca sufletul mortului să nu rămână în această lume, să nu fie cu nimic „legat" de coordonatele universului uman. Tocmai în acest sens sunt explicate practicile magice şi tabuurile privitoare la trupul mortului: „Nu se lasă în odaie (în care se află mortul) nici câini, nici pisici, ba chiar şi şoarecii sunt prinşi, pentru că dacă ar trece vreun animal sub patul mortului, el s-ar preface în strigoi şi pentru că sufletul în zbaterea lui imediat după moarte să nu intre în unul din aceste animale necurate[1]" (Olinescu, 316). Cum vom vedea şi în capitolul următor, veghea rituală a rudelor şi a membrilor comunităţii era esenţială pentru prevenirea apariţiei strigoilor: „Nu este iertat ca mortul să se lase singur în casă crezându-se că venind diavolul intră în el şi se face strigoi" (Marian-3, 1995, 313). În China, la funeralii, când se aşază capacul pe sicriu, toţi participanţii se dau înapoi cu câţiva paşi sau chiar se duc în altă cameră, deoarece se crede că omul care îngăduia ca umbra să-i fie închisă în coşciug îşi primejduieşte sănătatea (Frazer, 1980, II, 119).

Pentru ca mortul să nu se întoarcă singur, din prea multă dragoste pentru cei rămaşi în viaţă, era nevoie să se apeleze la tot felul de practici menite să-i

[1] Bulgarii spun că strigoiul apare cu înfăţişarea animalului care l-a traversat.

oculteze posibilităţile de revenire, prin nerecunoaşterea drumului. De aceea, mortul era uneori scos pe fereastră, sau pe o uşă specială, spartă în zid cu prilejul înmormântării (care era mai apoi acoperită), sau, mai mult, „e bine chiar ca la întoarcere oamenii să vie [de la cimitir] pe altă cale, ca să rupă firul morţii şi să nu întoarcă mortul ca strigoi“ (Olinescu, 323). Pentru ca mortul să nu se facă strigoi, la bulgari, deasupra cadavrului se aruncă un năvod (Gheorghieva, 155). Proverbul românesc „Strigoiu' întâi într-ai lui dă cu colţii“ izvorăşte tocmai din această imagine. Există credinţa că dacă cineva a rămas în viaţă şi se duce des la mormântul unei fiinţe iubite şi plânge, atunci mortului i se face milă de el şi-l duce cu el (Scurtu, 53). Cum se întâmplă aceasta? „Strigoiul, în mormânt, când se trezeşte, începe să-şi mănânce mâinile şi picioarele, şi, cât timp mănâncă, unul după altul se îmbolnăvesc şi mor întâi rudele lui, apoi alţi săteni. Când a terminat de mâncat tot trupul său, el se ridică din mormânt, la miezul nopţii, se duce la ocol şi omoară toate animalele sau se urcă în clopotniţă şi începe să bată clopotele: cine aude acest sunet va fi victima lui“ (Afanasiev, III, 1869, 560-561).

În mod sigur, conform credinţelor populare, deveneau strigoi după moarte vrăjitorii, vârcolacii, solomonarii etc., adică toţi cei care, încă din timpul vieţii, fuseseră cumva în contact cu lumea cealaltă, cu reprezentanţii ei, şi acum erau fie pedepsiţi să zăbovească în acest univers, fie ei înşişi doreau să rămână aici în continuare, pentru a-şi pune în practică maleficiile. De aceea, în cazul morţii vrăjitorilor, se realizau practici speciale de destrigoire, de anulare a ascendentului demonic sau, cel mai adesea, de anihilare a puterii nefaste a duhului, care primea sarcini „imposibil“ de rezolvat în logica lucrurilor: „Când merg cu el la groapă, un om ia mei să-l presare pe drum zicând: «– Strigoiul să mănânce pe an câte un bob de mei şi să nu mănânce inimile neamurilor lui!»“ (Pamfile-1, 1916, 139). În alte cazuri, ritualul era şi mai precis: „Când moare strigoiul, este dres în modul următor: i se vâră pietricele în ochi, în urechi, în nas, în gură, sub unghii, ca să aibă ce roade, şi se pune mei în poală, ca să zăbovească multe zile până să-l mănânce, şi în sicriu e înconjurat cu un rug de jur împrejur“ (*idem*, 140). În afară de aceste ritualuri „curate“ de destrigoire mai puteau fi întâlnite şi rituri de mutilare a celui mort, când erau distruse organele vitale, răspunzătoare de deplasarea postumă a cadavrului: „Mai demult era datină în Banat ca la fiecare mort să se cheme un ştiutor, de regulă o moaşă, care trebuia să-i provadă cadavrul cu cele necesare, ca nu cumva să se întoarcă ca strigoi pe pământ. Chematul străpungea mai întâi scăfârlia mortului cu un ac lung, apoi îi ungea corpul în diferite locuri cu unsoare de la un porc care s-a tăiat în ziua de Ignat, cinci zile înainte de Crăciun;

şi pe urmă mai punea alăturea cu dânsul încă şi un băţ de un şuc de lung şi ghimpos de măceş, care era menit a-l opri să iasă din groapă, pentru că, încolotocindu-se cu vestmintele în ghimpii acestuia, mortul nu putea ieşi afară" (Marian-3, 1995, 58).

Uneori, agresiunea strigoiului se limita la o chinuire a somnului celor vii. Aşa cum se întâmpla şi în timpul vieţii cu cei mai mulţi dintre strigoi, sufletul este cel care rămâne viu şi acţionează, intrând în interacţiune cu sufletele oamenilor vii prin intermediul viselor: „Morţii despre care se crede că sunt strigoi se pun în sicriu cu faţa în jos. Iară după câteva săptămâni se dezgroapă şi de-l află numai în câtva mişcat în sicriu, îi bat un cui de lemn drept în inimă, pironindu-l astfel de fundul sicriului, ca să nu se mai poată scula. Iar aceasta se face numai atunci când presupusul strigoi supără prea tare pe cei rămaşi în viaţă, arătându-li-se în vis sau dacă li se pare lor a-l vedea noaptea cercetând locurile pe unde a trăit" (Marian-3, 1995, 269). Dacă oamenii nu au ştiut de valenţele demonice ale celui mort sau dacă puterea lor era mult prea slabă în comparaţie cu cea a spiritului, acesta putea să-şi facă de cap, sugând sângele celor apropiaţi[1]: „Mai e credinţa că strigoiul mort, ca să poată să vie pe pământ şi să-şi facă treburile ordonate de necurat, are nevoie să se întărească, adică să mai prindă puteri. Şi nu se poate întări decât sugând sânge de la om viu, de cele mai multe ori de la rudele apropiate" (Olinescu, 498). Agresiunea sângeroasă cere la rândul ei o jertfă sângeroasă: fie că este vorba de vânat, fie de vânător, sacrificiul demonic reprezintă o parte componentă a tradiţiei care a perpetuat asemenea reprezentări macabre. Dacă la şase săptămâni de la moartea cuiva moare şi o altă persoană din familia celui dintâi mort, atunci acesta se dezgroapă şi dacă îl găseşte cu faţa în jos se crede că este strigoi şi îndată i se bate un par în inimă, pe care o şi ia, şi cu ea ung toţi membrii familiei, păzindu-se prin aceasta de a muri vreunul (Marian-3, 1995, 268). Ca în cazul întâlnirii cu o fiinţă demonică, era esenţial cine făcea cel dintâi mişcarea ce conferea putere: nu trebuia ca strigoiul să fie lăsat să-şi facă de cap mâncând inimile rudelor; prin urmare, aceştia, pentru a se pune la adăpost, erau nevoiţi să „mănânce" în acest fel inima strigoiului. Dacă nu erau luate măsurile de protecţie tradiţionale, care constau în baricadarea tuturor intrărilor mai mult sau mai puţin convenţionale cu ajutorul încuietorilor şi al unsorilor magice, strigoiul putea pătrunde nestingherit în casă şi agresa victimele. Uneori era sancţionat un comportament în afara tradiţiei – este vorba de încălcarea tabuului vorbirii

[1] În anumite cazuri, atacul strigoiului se făcea într-un mod mai puţin obişnuit: „Dacă te muşcă un ţânţar pe un mormânt, de Sf. Gheorghe, vei muri" (Marian, 1903, 319-320).

cu un personaj supranatural: „Dacă strigoii nu găsesc nici un loc pe unde să intre în casă, atunci caută să cheme afară pe cei dinlăuntru. Strigoiul vine la fereastră: «– Ai mâncat usturoi?» Dacă omul răspunde, îl muţeşte, iar dacă tace, se duce în treabă-şi“ (Pamfile, 1997, 221). Asemeni unui fluture uriaş zbătându-se în căutarea unei ieşiri, strigoiul încearcă noaptea să afle un cât de mic orificiu prin care să poată pătrunde în casă, pentru a se alimenta pentru viaţa sa, nocturnă şi demonică. Aşa se povesteşte într-un descântec de plămădirea inimii:

„A plecat strigoaica
Din casă în casă,
Din coş în coş
Şi-a găsit
Toate casele-ncuiate,
Toate uşile-astupate,
Numai la N.
Casa descuiată,
Uşa destupată,
Coşul desfundat.
În casă cum intră,
La N. alergă,
Inima-i fură,
Oasele-i zdrobi,
Sângele-i sorbi...“
(Pamfile, 1997, 220-221).

În acest caz, victima mai putea fi tratată conform tradiţiei, prin descântare. Descântecul de strigoi se performa cu trei fire de busuioc şi un ou ouat de o găină neagră într-o sâmbătă pe la asfinţitul soarelui şi se descântă la capul bolnavului, de trei ori în trei zile una după alta:

„Un om mare, roşu,
Luă secure mare roşie
Înjugă doi boi mari roşii,
La carul mare roşu,
Jugul roşu,
Proţapul roşu,
Roatele roşii,
Inima roşie,
Roatele roşii,
Lisitele roşii,
Osiile roşii,
Toate roşii.
Şi plecară în pădurea cea mare, roşie,
Să taie un copac mare roşu.
Şi sparse copacul mare roşu,
Şi făcu stobori mari roşii.
Şi îl puse în carul mare roşu
Şi înjugă boii mari roşii,
La carul mare roşu
Şi se făcu un obor mare roşu
Şi plecă la casa mare roşie
Şi închise viţeii mari roşii
Şi mulse vacile mari roşii
În găleata mare roşie
Şi plecă la târgul mare roşu
Cu lapte roşu
Şi strigă în târgul roşu:
Lapte roşu!
Moroii,
Strigoii,
Deochetorii,
Râmnitorile,
Moroaicele,
Strigoaicele,
Deochetoarele,
Râmnitoarele
Năvăliră,
Care cum lapte din târg luară
Inima,
Ficaţii
Le plesniră
N. rămase

Curat,
Luminat,
Ca steaua-n cer
Ca roua-n câmp
Ca maică-sa ce l-o făcut“
(Olinescu, 498-499).

Pe lângă suptul sângelui şi agresarea sexuală a rudelor apropiate, strigoii sunt reprezentaţi şi asemeni unor duhuri mai puţin diferenţiate, întrupări ale forţelor nefaste ale aerului şi nopţii, ale căror manifestări concrete sunt sabaturile: „Strigoii care ies din morminte au şi ei adunarea lor în noaptea de Sf. Andrei. Atunci se adună în locuri anumite, mai ales prin cimitire sau biserici ruinate, unde se întâlnesc şi cu cei vii şi-ntind o horă mare în văzduh“ (*idem*, 500). În sprijinul credinţei că strigoii sunt duhuri ale morţilor (asemeni duhurilor casei, ielelor etc.) aducem drept exemplu concludent descrierea de mai jos, care cuprinde un număr mare de elemente din universul domestic, puse adesea în legătură cu spiritele patronale ale morţilor: „Aceste duhuri de strigoi se văd jucând noaptea pe haturi ca nişte făcliuţe mici sau având fiecare în mână câte două lumânări. Târziu, se strâng la căpetenia lor unde mătură vatra, o ară şi o seamănă cu mălai mărunt. După ce acesta creşte şi se coace, este strâns, pisat şi făcut cu lapte (semnalăm preferinţa pentru lapte manifestată de sufletele morţilor – a se vedea vechile libaţii antice; cf. şi credinţele despre şarpele casei, despre furtul laptelui), cu care se ospătează strigele şi strigoii. După aceasta ies pe hornuri, se-nvolburează prin văzduh şi pe sub streşini şi apoi pleacă de-şi însufleţesc trupurile“ (Pamfile-1, 1916, 145).

Imaginea *vampirului*-strigoi a fost impusă mai ales de literatura occidentală. Ce trebuie reţinut este, însă, originea lui orientală, aşa cum s-a conturat iniţial, precum şi ecourile pe care le-a avut asupra spaţiului mitic sud-est-european. În Europa, vampirul este un mort demonizat, care, ieşind noaptea din mormânt adesea sub forma unui liliac, suge sângele oamenilor adormiţi, le provoacă acestora coşmaruri, transformându-i pe semeni, în ultimă instanţă, în fiinţe asemenea lui. Împotriva acţiunii vampirului s-au dezvoltat numeroase practici de destrigoire: scoaterea trupului din mormânt şi înţeparea lui cu un ţăruş dintr-un lemn la rându-i demonizat, decapitarea – alături de utilizarea amuletelor tradiţionale (usturoi, fier etc.), precum şi luptele purtate de *vampirov sin* („fiul vampirului“) cu acesta, fiind, conform tradiţiilor slavilor de sud, singurul care poate ucide vampirii (ca şi adversarul său, despre el se spune că nu are umbră; de asemenea, se poate transforma în câine sau lup). Varianta orientală a vampirului european este *ubâr*, *vupâr, vupar (miaskai kupkân* – cf. şi rom. *căpcăun*!), *hohan, hortlak* – la tătari, găgăuzi, ciuvaşi, turci etc. Aici, această fiinţă demonică, şi mare

consumatoare de sânge omenesc, îşi face apariţia atunci când un vrăjitor şi-a vândut sufletul diavolului (*şaitan*), în locul căruia primeşte acest suflet demonic, care îl posedă în timpul vieţii omului, chiar şi după moartea acestuia. Vampirul tătarilor este deosebit de periculos pentru femeile însărcinate, cărora le poate răpi copiii din pântece. Alte acţiuni specifice sunt: furtul copiilor, al laptelui vitelor, trimiterea de boli oamenilor, sugerea sângelui animalelor etc. Şi aici este caracteristică metamorfoza: când părăseşte trupul-gazdă, vampirul ia înfăţişarea unui glob de foc, a unei roţi de foc, a unui câine sau porc, a unei pisici etc. Ca în cazul metamorfoziţilor români, dacă este rănit, când se întoarce în trupul uman va păstra semnele încăierării din ajun (*Mifologiǿeskij slovar'*, 135, 546). Probabil prin filiera sârbă, care cunoaşte formele *upâr, vepir, vampir*, cuvântul şi, de ce nu, şi prin realitatea pe care o înfăţişează, a pătruns în Europa occidentală. În strânsă legătură cu motivul suptului sângelui şi, deci, provocarea indirectă a unor afecţiuni fizice sau psihice, în ipostaza sa luminiscentă (duhul zboară noaptea sub forma unui glob de foc), vampirul se apropie foarte mult de imaginea *zburătorului* românesc (care cunoaşte variante asemănătoare şi în regiunile locuite de slavi – *zmei, ognennâi zmei* etc.).

Iniţierea vrăjitorilor

Femeia vede chiar unde bărbatul abia zăreşte .
Femeia judecă şi pe dracu' şi-l scoate dator.
Unde e femeia, e şi dracul.
Femeia-i lucrul dracului.
Baba e talpa iadului. (proverbe româneşti)

Fermecătoarele sunt socotite ca nişte suflete vândute dracului. Fermecătoarea e mai puternică decât toţi dracii, care sunt la ordinele ei; îi necăjeşte şi îi pedepseşte astfel că le e frică de dânsa.
Zanne, VII, 4

Consacrarea, iniţierea în tainele magiei, ale manipulării forţelor sacre se realizează prin numeroase procedee. Bătrânele sunt convinse că darul de a lecui îl au de la *iele*, în urma unei boli grele, în care timp sufletul lor a fost purtat de acestea prin văzduh, iar ele au fost învăţate să lecuiască. În multe mituri, eroinele rămân însărcinate fiind lovite sau atinse de fulger (aşa cum s-a născut, se pare, împăratul mitic chinez Huan-Di; Evseev-1, 1994, 66). Românii spun, de asemenea: „Cine a fost împuşcat dinadins ori din greşeală şi care are glonţul sau haliciul în el, de acela dracul nu se apropie" (Gorovei, 1995, 103). Tot aşa, se spune despre oamenii loviţi de trăsnet că sunt consacraţi, pentru că în general locul atins de această armă a cerului devine sacru (Eliade-2, 1992, 68). Un iakut scăpat cu viaţă după ce fusese lovit de trăsnet a povestit că zeul coborâse din cer, îi sfârtecase trupul şi apoi îl înviase – iar ca urmare a morţii şi a învierii sale iniţiatice a devenit şaman. „Acum, a adăugat el, văd ce se petrece în jur pe o distanţă de treizeci de verste" (Eliade, 1995, 14). Populaţiile africane din aria adja-evhé consideră trăsnetul o manifestare a furiei justiţiare a unui *vodu* celest numit So sau a unuia dintre ceilalţi *vodu* din aceeaşi familie (se

crede că So loveşte aruncând asupra pământului sau a victimei o secure). Când trăsnetul distruge un copac, o locuinţă sau un teren, responsabilii cultului, urmaţi de câţiva credincioşi, se duc cât mai repede acolo pentru a purifica locul. Se crede că oricine ar trece pe acolo, înainte de această intervenţie, ar contracta o boală mortală, ba chiar ar putea să fie la rândul lui lovit de trăsnet cu prima ocazie. După ce are loc stropirea rituală, este săpat pământul, descoperindu-se securea cu care a lovit *vodu* (ca o informaţie suplimentară, se spune că trebuie căutat acolo unde, după stropire, din pământ se ridică un fum uşor). Cel care face descoperirea leşină pe loc de mai multe ori şi trebuie şi el stropit ca să-şi vină în fire. Alături de secure se mai află uneori una sau mai multe pietre albe rotunjite, găurite în centru, numite pietrele lui So. Aceste obiecte sunt duse la templu şi aşezate fie pe etajera sacră, fie în vasul cu apă din care viitorii credincioşi sunt invitaţi să se spele. Când cineva, care a fost lovit de trăsnet, nu se alege decât cu răni şi rămâne în viaţă, el e tratat timp de şapte zile cu plantele sacre ale lui *vodu*. Când însă omul a fost ucis de trăsnet sau nu a supravieţuit şocului, este considerat a fi un om rău, care nu merită funeraliile care să-i ducă sufletul în ţara strămoşilor. Imediat după descoperirea cadavrului, el este abandonat în acel loc şi toţi au grijă să se depărteze de el. Membrii familiei se duc la un ghicitor ca să-l identifice pe *vodu* vinovat de această lovitură şi să afle motivul. Numai adepţii acelui *vodu* sunt abilitaţi să vină şi să se ocupe de el, îndeplinind ceremoniile de rigoare. În schimbul unei retribuţii, aceştia acceptă să-l îngroape pe cel trăsnit (ceea ce altădată nu se făcea) într-un mormânt săpat chiar în acel loc sau în cimitirul rezervat tuturor acelora care au murit de o moarte violentă. După ce e înfăşurat într-un giulgiu alb, ei au grijă să-l ferească de contactul cu pământul, aşezându-l pe un fel de brancardă menţinută deasupra solului prin intermediul unor ţăruşi. Toate bunurile personale ale defunctului, considerate contaminate de vina morală sau religioasă care îi este imputată, devin proprietatea adepţilor acelui *vodu*. Familia care doreşte să reintre în posesia lor trebuie să le răscumpere pentru un preţ simbolic (Pont-Humbert, 321-322).

1. Iniţierea se realizează fără sprijinul nemijlocit al unui reprezentant demonic

Voluntar sau nu, consacrarea se realiza prin intermediul unor elemente naturale, ele însele depozitare ale sacrului. Omul, o dată intrat în posesia lor, putea dispune de calităţi altfel inaccesibile lui: „Curcubeul e om; el trage apa în cer de plouă. Curcubeul bea apă prin inel. De este vreun om aproape când bea, îl trage şi-l sloboade de celălalt capăt; atunci acel om e o lună bărbat şi o lună femeie şi cunoaşte orice în stele“ (Niculiţă-Voronca, 868). Dacă este vorba de o consacrare voluntară, deci, de o iniţiere conştientă, ritualul prin care erau dobândite puterile magice era complex: „Cine merge călare pe porc unde bea curcubeul apă şi se dă de trei ori peste cap se face o lună băiat şi o lună fată. Şi care femeie îngreunată va merge în genunchi până unde bea apă curcubeul, să zică «Tatăl nostru» de trei ori şi să bea apă mai la vale, copilul acela ce-l va face are să fie o lună fată şi o lună băiat şi are să ştie tot ce-i pe lume, are să fie năzdrăvan“ (*idem*). Pentru căutătorii de comori se recomanda procedeul următor: „Să se pună în ziua de Sf. Gheorghe pe pântece lângă un iaz sau o apă curgătoare şi să se uite neclintit în apă până ce va vedea un peşte. Săpătorul de comori trebuie însă ca să vadă un şarpe alb; în contra muşcăturii lui ajută chiar apa în care se mişcă el; trebuie să-i taie capul cu o monedă de argint, să-l îngroape în pământ şi să sădească usturoi pe el. Dacă mănâncă săpătorul de comori din acest usturoi copt, nemijlocit înainte de ziua Sf. Gheorghe, apoi nu numai că câştigă darul de a vorbi cu toate pe câte le-a făcut Dumnezeu, ci poate chiar auzi cum creşte iarba. El câştigă prin aceasta şi puterea de a săpa comori observate“ (Pamfile-2, 1916, 31).

2. Iniţierea făcută de către un vrăjitor

În Ucraina, pentru a deveni vrăjitoare, trebuie să sari de trei ori peste un cuţit aşezat cu tăişul în sus. În acest timp se spun nişte cuvinte, pe care le cunosc numai vrăjitoarele bătrâne (şi care constituie secretul acestora) şi pe care ele le transmit acelei femei care vrea să obţină această calitate. Vrăjitoarea o spală pe iniţiată cu o unsoare obţinută din oase de câine, creier de pisică şi sânge de om, după care femeia va zbura imediat pe horn şi se va întoarce înapoi deja vrăjitoare (Ivanov, P. V.-2, 442). Un alt procedeu de devenire a vrăjitoarei, mai rar întâlnit, se realizează astfel: când femeia doreşte să se

iniţieze în tainele vrăjitoriei, ea merge la o vrăjitoare cunoscută din sat; acolo, spun ruşii şi ucrainenii, după ce-şi dă jos crucea de la gât, se unge cu un unguent din scoarţă de plop tremurător şi este pusă să treacă prin nişte frânghii întinse în toată camera. Imediat după aceea ea se va transforma în coţofană şi, împreună cu vrăjitoarea bătrână, va zbura la Kiev, pe Muntele Pleşuv, pentru desăvârşirea iniţierii în tainele vrăjitoriei. Iată cum povesteşte acest ritual un martor nevăzut. „S-a oprit la o femeie un străin şi a rugat-o să-l lase să înnopteze acolo. Femeia l-a lăsat să intre. Când a intrat, a văzut că podeaua era mânjită cu lut galben, şi în toată casa erau întinse o mulţime de frânghii. El a întrebat: «Ce-ţi trebuie, mătuşă, atâtea frânghii?» Ea i-a răspuns că are mult de spălat, rufărie străină, şi că o va întinde la uscat pe aceste frânghii. Dar lucrurile nu stăteau deloc aşa. Femeia era starostele vrăjitoarelor din satul respectiv şi noaptea la ea se adunau vrăjitoarele mai tinere pentru a se perfecţiona în arta lor. Călătorul s-a urcat pe cuptor să doarmă şi, ce să vadă: în casă au venit câteva femei şi au început să facă ce făcea şi stăpâna. Ea s-a uns la subsuoară cu scoarţă de plop tremurător, s-a dat peste cap peste o frânghie, s-a transformat într-o coţofană şi a zburat pe horn. Celelalte femei au făcut acelaşi lucru şi au zburat şi ele. Peste câteva ore toate vrăjitoarele s-au întors şi au început să povestească despre ce au reuşit să facă: «Eu am luat laptele de la o vacă», a spus una. «Eu – de la o pisică», s-a lăudat alta. «Iar eu – de la un câine»... În felul acesta, fiecare tânără vrăjitoare s-a lăudat cu rezultatele ei în faţa bătrânei“ (Ivanov, P. V.-2, 445).

O formă mai rar întâlnită de iniţiere face apel la un simbol consacrat în vrăjitorie – este vorba de cal, un animal asociat frecvent cu lumea vrăjitoarelor (acesta fiind un mijloc de locomoţie atât pentru vrăjitoare, cât şi pentru intruşii ce încearcă să fugă de la sabat). Când moare un cal sau o vacă, cadavrul animalului era, de regulă, aruncat în câmp. Femeia care doreşte să se facă vrăjitoare, când aude aceasta, vine noaptea în locul unde este aruncat hoitul şi se opreşte lângă el într-o stare de prostraţie. După ce stă astfel un timp, se aruncă lângă cadavrul animalului, face o gaură într-o parte şi intră pe acolo. Stă înăuntru puţin şi se strecoară afară, însă pe partea opusă. Când iese de acolo este deja vrăjitoare“ (*idem*, 444). La ruşi, săteanul care doreşte să obţină de la un fermecător dreptul de a vindeca prin intermediul apei, prin aspersiune bolnavului, trebuie să facă baie în trei seri, trei zile trebuie să postească, trei zile să meargă pe stradă cu capul descoperit, iar în ultimele trei zile să se ducă la fermecător. Într-o casă goală, vrăjitorul aşază pe masă un vas cu apă, iar în colţurile încăperii pune sare, precum şi alte elemente înzestrate cu valori magice. Omul trebuie să lingă sarea,

cărbunele şi cenuşa aflate în colţuri şi la fiecare înghiţitură ia o gură de apă din vas. În acest timp, vrăjitorul îşi citeşte în şoaptă farmecele. A treia zi i se dă iniţiatului o săgeată a tunetului şi i se transmit cuvintele farmecelor. Iată unul dintre ele: „Sare sărată, cenuşă amară, cărbune negru. Fermecaţi-mi, ursiţi-mi apa din vas pentru cutare treabă. Tu, sare, să îndulceşti, tu, cenuşă, să amărăşti, tu, cărbune, să înnegreşti. Sarea mea este puternică, cenuşa mea este amară, cărbunele meu este negru. Cine va bea din apa mea va scăpa de toate necazurile; cine va mânca din sarea mea, de la acela se vor duce toate bolile; cine va linge cenuşa mea, de la acela se vor duce toate bolile grele; cine va atinge cu dinţii cărbunele, de la acela vor pleca toate fermecăturile şi diochiturile“. Omul care a învăţat practica se obligă să vindece toate bolile. Când o bătrână va veni la el cu rugămintea de a o scăpa de necaz pe nepoţica ei, mai întâi se târguieşte puţin, apoi merge în casa bolnavei. La intrarea în casă toţi se scoală respectuoşi, îl aşază la loc de cinste şi începe tratamentul. Cere apoi puţină apă într-un căuş, spune în şoaptă descântecele, apoi o stropeşte pe bolnavă şi cu aceasta vindecarea s-a încheiat. Când pleacă, în prag fiind, vraciul porunceşte ca restul apei să fie băut în zori (Saharov, 76-77). Pentru multe popoare, ghicitul prin intermediul apei constituie o profesie, dar de acest har vrăjitorul nu dispune prin naştere, ci prin învăţare. Pentru a căpăta acest har, femeile doritoare merg la o ghicitoare sau la o vrăjitoare bătrână. Vrăjitoarea le cere o serie de ingrediente: o sticlă de vin, o faţă de masă, două cămăşi, un brâu şi un ştergar. Toate acestea se aduc din timp. Vrăjitoarea o duce pe viitoarea ghicitoare lângă sobă, îi acoperă faţa cu ştergarul, pune pe masă un vas cu apă, se aşază pe laviţă şi suflă asupra apei, după care îndepărtează ştergarul. Apa descântată se varsă într-un loc ferit, iar în vas se pune vin. Vrăjitoarea, după ce a acoperit vasul cu faţa de masă, îi spune femeii să vină în zori. Ea va veni, însă nu cu mâinile goale, ci, de această dată, cu două sticluţe de vin. Abia atunci vrăjitoarea o învaţă toate tainele ghicitului. Astfel, dacă s-a furat ceva, sunt adunaţi toţi oamenii bănuiţi, este chemat un ştiutor de carte, se scrie numele fiecăruia pe nişte bucăţele de hârtie şi se pune pe masă un vas mare cu apă. Ghicitoarea ia bileţelele şi le aruncă unul câte unul în apă. Al cui bileţel va sări din apă, respectivul este considerat vinovatul (Redford-Minionok, 70). La români, o practică asemănătoare de divinaţie prin intermediul apei se desfăşura la Anul Nou: „Fetele puneau apă într-o strachină, luau un ban, făceau cruce pe marginea străchinii, zicând: «Să sară banu / Dacă mă mărit până la anu; / Dacă nu mă mărit până la anu / Să nu sară banu», apoi dădeau drumul monedei în apă“ (Budiş, 251).

3. *Iniţierea involuntară: transmiterea puterilor demonice*

Existau situaţii când cineva putea dobândi puteri deosebite la simplul contact cu vrăjitorul, fără a beneficia de vreo formă de iniţiere. Ucrainenii spun că vrăjitoarele îl pot ataca pe om doar de trei ori: dacă ele nu-i pot face nimic, omul devine deosebit de înţelept, iar farmecele se pot întoarce împotriva vrăjitoarei, şi ea moare. Cel mai frecvent, dobândirea involuntară a puterilor malefice se putea realiza la moartea unui vrăjitor: „se nasc strigoi când moare vreun om cu coadă" (Muşlea-Bârlea, 245). Aşa se explică, în viziunea populară, şi apariţia strigoilor morţi: „Dacă nu-l dă nimănui, când moare, omul rămâne la casă şi face tărăboi; alţii spun că-l scoate pe om din mormânt şi-l poartă ca strigoi" (Niculiţă-Voronca, 468). Vrăjitorul era obligat, vom vedea, să transmită toate cunoştinţele de care dispunea, pe care nu le putea lua cu el în pământ. „Când moare o vrăjitoare, trebuie să faci în tavan o crăpătură, aşa cum ai face o fereastră, şi, dacă nu transmite cuvintele, ea nu poate să moară" (Cerepanova, 1996, nr. 325). Din această cauză, când un vrăjitor simţea că i-a sosit ceasul morţii, el considera imperios necesară transmiterea cunoştinţelor de care dispunea. Transmiterea ştiinţei se realiza prin:

a) împărtăşirea acesteia unui novice, unui tânăr – adesea fiu sau nepot al magicianului –, care se leagă prin jurământ să nu transmită mai departe aceste informaţii secrete;

b) transmiterea ei unui ales, care nu este la curent cu puterea pe care a primit-o (prin contagiune, primind de la muribund un obiect oarecare, el absoarbe toate cunoştinţele pe care acesta le transmite): „Odată un vrăjitor, simţind apropierea morţii, îl cheamă pe nepotul lui, un băiat de 8-10 ani, un băiat liniştit, care se ataşase de el. «– Nepoate, ţine, nepoate!...» Nepotul a luat de la bunicul-vrăjitor o măturică şi a plecat. În scurt timp a început să aibă viziuni, coşmaruri, după care i s-au înfăţişat şi s-au pus la dispoziţia lui demonii-spiriduşi" (Zabâlin, 219). Se povesteşte, de asemenea, că un vrăjitor a chemat la el o fată şi i-a spus: „Na, ţine!" Fata şi-a dat imediat seama despre ce este vorba şi i-a zis: „Dă-i celui de la care ai luat!" (Maksimov, 112). Episodul transmiterii şi preluării involuntare a puterilor malefice se află în strânsă legătură cu credinţele referitoare la moartea cumplită pe care o au vrăjitorii. Ei ar fi astfel obligaţi să-şi transmită cunoştinţele, pe care, într-o viziune pronunţat etică, nu le pot lua cu ei pe lumea cealaltă. Prin urmare, ei nu sunt sortiţi ca după moarte să devină strigoi, să-şi continue acţiunile malefice (deşi numeroase credinţe demonstrează contrariul). Aceasta se întâmplă doar dacă acţiunea de transmitere a cunoştinţelor eşuează. Dacă, deci, cineva a fost păcălit şi a

„luat“ ceea ce i s-a dat (şi aici avem de-a face cu o ilustrare evidentă a unuia din principiile de bază ale magiei – cel al contiguităţii; de fapt, nu obiectul în sine pe care l-a primit novicele este un recipient al forţei magicianului; actul în sine, de transmitere, este cel care realizează transferul), vrăjitorul poate să-şi dea sufletul liniştit: „Înaintea morţii, cel care-l are trebuie să-l dăruiască altcuiva, căci de nu, îl chinuieşte pe om şi nu-l lasă să moară. De aceea când a murit Costi cel bogat din Mihalcea, nu voia nimeni să-i deie mâna, că dacă cel ce trage de moarte dă mâna cu cineva şi în gândul lui zice: «Ţi-l dau ţie», dracul se lipeşte de acela şi nu poate scăpa, până nu moare şi-l dă tot aşa altuia“ (Niculiţă-Voronca, 466).

4. *Iniţierea realizată cu ajutorul demonilor*

4.1. Invocarea demonilor

Duh al ţărânii, tu-mi eşti mai aproape;
Simt forţele din piept cum vor să scape...
Se-ntunecă în jur –
Şi-ascunde luna chipul –
Se stinge lampa –
Ce aburi – Raze roşii năpădesc
În preajma mea – Din bolţi
Coboară parcă un fior
Şi mă pătrunde!
Te simt aici, duh invocat:
Arată-te!
Ah! parcă-n inimă m-a înjunghiat!
În noi trăiri se zbate
Fiinţa mea cu simţurile toate!
Mă simt cu totul-al tău! Arată-ţi faţa!
Arată-te! De-ar fi să-mi pierd chiar viaţa!

Goethe, *Faust*, 12-13

Multe legende povestesc că nu este deloc greu să stabileşti o legătură cu dracul, care ţi se poate arăta neîntârziat, fiind foarte bucuros de disponibilitatea pe care o are cel care doreşte să înveţe tainele vrăjitoriei. Uneori se spune că o simplă chemare era suficientă pentru a-l aborda pe Necuratul. Astfel, se spunea: dacă vrei să faci vrăji şi să ştii, să te duci la răspântie şi să strigi de trei ori: „Hei! hei! hei!“, după care vor veni la tine dracii. Sau, în alte formule,

spui: „Dracii la noi, drăcuşorii la noi. Umblaţi în jurul cercului, nu veniţi la noi“ (Sannikova, 1990, 178). Alteori, simpla staţionare, consecventă, într-un loc considerat necurat, era o garanţie suficientă pentru a obţine sprijinul diavolului: „O femeie dorea să se facă vrăjitoare. S-a dus la râu şi a stat pe mal până la miezul nopţii. La miezul nopţii a ieşit din râu Satana şi a întrebat-o: «De ce stai aici?» Femeia i-a răspuns: «Fă-mă vrăjitoare.» Satana îi zise: «Te fac vrăjitoare dacă vei fi de acord să dansezi cu mine în fiecare lună.» Femeia a fost de acord şi a fost făcută vrăjitoare...“ (Ivanov, P. V.-2, 443). La ucraineni, dracul poate fi chemat dacă mergi noaptea la o mlaştină şi-l strigi; dacă mergi la o răspântie unde se întâlnesc trei drumuri şi unde sunt trei cruci, lângă care îl strigi de trei ori sau, dacă înconjuri de trei ori un lac şi strigi de trei ori: „Dracilor, dracilor, învăţaţi-mă să cânt!“. Sârbii aveau şi ei reprezentări asemănătoare: pentru a-l invoca, la miezul nopţii trebuia să mergi la râu cu un mănunchi de cânepă; să intri în apă până la genunchi şi să arunci în apă, cu vârful în jos, cânepa, ca o ofrandă, strigându-i numele de trei ori. Astfel, femeia care vrea să fie vrăjitoare trebuie să ia icoana Maicii Domnului, cea cu care a fost binecuvântată de părinţi când s-a căsătorit, să meargă cu ea noaptea târziu la o moară de apă, şi acolo, după ce pune icoana jos, s-o calce în picioare. În acest timp ea trebuie să spună de trei ori „Tatăl nostru“ de la coadă la cap, şi va apărea imediat diavolul (*idem*, 442).

4.1.1. Invocare prin rostirea numelui duhului. Forţa demonică a numelui

> *Era odată un cioban nemaipomenit. Citea el ceva, cine ştie ce? Numai el putea striga vacile. Vreo treizeci de ani a păscut vacile. Toată ziua stătea acasă, iar vacile păşteau singure. Seara începea să strige puţin, şi ele veneau singure. Striga niţel: «Fetiţelor! He-ei-i!» Şi ele veneau singure la el. Nici una nu pleca de acolo fără spusa lui, numai de el ascultau. El stătea toată ziua acasă, de parcă le păştea altcineva în locul lui. Şi în fiecare an dispărea câte o vacă. Aşa, şi niciodată animalele nu s-au împrăştiat, păşteau toate la un loc. Iată ce cioban minunat era. Ce-o fi zis el acolo – nimeni nu ştie.*
>
> Cerepanova, 1996, nr. 301, 79

Evocarea personajelor supranaturale implică mai întâi chemarea fiinţei evocate; de aici necesitatea de a-i cunoaşte numele. Efectul legii de concretizare este acordarea unei realităţi materiale pur abstracte între individualităţi şi numele lor. Acesta devine o parte integrantă din fiinţa lor, iar cunoaşterea numelui este condiţia primordială a oricărei acţiuni

asupra lor. *A chema pe nume, a numi* înseamnă a acţiona legătura ocultă care-l va aduce pe cel chemat în prezenţa celui care-l cheamă. Egiptenii credeau că vorbele deţin o putere creatoare. Ptah, creatorul primordial, creează lucrurile prin cuvântul său, care „este gândit din inimă şi scos pe limbă". Despre Ra se spune că, prin cuvântul său, au apărut zeii (Lurker, 62). Prezenţa simbolică a cifrei şi a numărului (înţelese ca identificare cantitativă a numelui respectiv) traversează toate domeniile vieţii musulmane. O tradiţie celebră, datând de la un însoţitor al Profetului, Al-Bukhârî, ne trimite la o contabilitate metafizică: „Allah are nouăzeci şi nouă de nume, o sută fără unu. Cine le va memora, va intra în Paradis. Allah e unic şi îi place ce este impar" (Pont-Humbert, 79). În basme ruseşti şi ucrainene, dracul îi ajută pe oameni, dar aceştia, în schimb, trebuie să-i dea dracului copilul lor; ei îşi vor putea recupera copilul dacă vor ghici numele dracului (Barag, 500). Cunoaşterea numelui unei divinităţi, al unei persoane, constituie unul din dezideratele magiei din toate timpurile, deoarece, prin intermediul numelui, mai ales dacă acesta era unul ascuns, se putea acţiona nestânjenit asupra posesorului. Vechile texte egiptene cuprind şi ele menţiuni ale unor practici de manipulare a unei persoane cu ajutorul numelui. Zeiţa Eset (Isis), mai apoi marea magiciană, încearcă să afle adevăratul nume al zeului Re. Papirusurile spun: „Zeul Re l-a aflat de la naştere de la tatăl şi de la mama sa şi-l ţine secret în inima sa pentru ca nimeni să nu-l afle şi să nu-l forţeze pe Re să se supună." Pentru a-l obliga pe zeu să-şi facă numele cunoscut, Eset va fabrica din saliva acestuia, amestecată cu lut, un şarpe, pe care l-a pus în calea lui Re, care a fost muşcat. Înnebunit de durere, el i-a cerut lui Eset să-i vină în ajutor; Eset îi promite sprijinul cu condiţia ca el să-şi spună numele, fără de care, spune zeiţa, nu va putea să-l vindece. Re îi spune lui Eset mai multe nume, dar, cum adevăratul nume nu se află printre ele, otrava continua să-l chinuie. În sfârşit, scos din răbdări, Re îi spune lui Eset adevăratul său nume şi imediat Eset a înlăturat otrava printr-o formulă magică" (Lexa, 113-114). Asemeni exemplului divin, şi vrăjitorul egiptean, când se pregătea să folosească farmecele împotriva cuiva, introducea numele acestuia în formula magică; când dorea să distrugă un om, îi scria numele pe o statuetă de ceară: dezintegrarea statuetei şi a numelui aducea după sine dispariţia persoanei avute în vedere. O formă deosebită a magiei cuvântului o reprezintă blestemul, care poate fi întărit prin acţiuni simbolice. Astfel, în Antichitate, numele duşmanilor erau scrise pe tăbliţe de lut şi sfărâmate cu o măciucă. Puterea deosebită pe care o conţine numele (care devine astfel purtătorul esenţei fiinţei respective) atrage după sine interdicţiile referitoare

la rostirea acestuia, în scop apotropaic: numele duhului nefast nu este rostit, el nu este, deci, chemat şi, prin urmare, nu-şi va face apariţia; de asemenea, numele fiinţei umane sau animale nu este pomenit, pentru a nu-l afla duhurile şi pentru a-l păstra pe potenţialul bolnav la adăpost de tulburări. Vrăjitorul, ştiind numele omului, îl poate transforma în animal; de aceea numele de botez trebuie ascuns, omul fiind numit altfel (Afanasiev, 1996, 83). Românii spun, în acest sens, că nu este bine să dai nume vacilor, pentru ca vrăjitoarele, neştiindu-le numele, să nu le poată lua mana (Pavelescu, 1942, 47; la ruşi, vrăjitoarea le strigă pe nume pe vacile de la care vrea să ia laptele: Sannikova, 1990, 120). La fel, într-un descântec aflăm cum a pus boala stăpânire pe om:

„S-a sculat vrăjmaşul,
Din casă a plecat,
Din masă-n masă,
Din uşă-n uşă,
Numele i-l aflase
Şi-l înstrunase:
Şi-l strânsese...“
(Candrea, 1944, 261).

Frigurile, spun ruşii, îl strigă noaptea pe om pe nume. Dacă omul răspunde, boala imediat se instalează (Orlov, 524). La multe popoare, în familia unde avusese loc un deces, supravieţuitorii nu numai că nu mai rosteau niciodată numele decedatului, ci îşi schimbau cu toţii numele. Aceasta se făcea pentru că moartea fusese printre ei şi notase pe un răboj numele celor rămaşi în viaţă, pentru a-i lua cu ea mai târziu. Prin urmare, îşi schimbau numele, pentru ca moartea să nu-i mai poată recunoaşte sub noile nume şi să-i caute în alte părţi (Frazer, 1980, II, 245). În unele părţi din nordul Noii Guinee, dacă un copil poartă numele bunicului de pe linie paternă, care a decedat, mama trebuie să-i dea un alt nume (Dumézil, 12). Pe de altă parte, alegerea numelui unui strămoş îi conferea nou-născutului calităţile şi protecţia persoanei respective. Alegerea numelui se făcea şi ea după un ritual confirmat de tradiţie, garanţie a sprijinului divin: preotul neo-zeelandez îi citeşte copilului un lung şir de nume ale strămoşilor şi se opreşte la cel ales de copil, care începe să ţipe sau să strănute (Tylor, 256). În aceeaşi lumină trebuie privite în general tabuurile legate de numele copilului, al nou-născutului. În Nigeria de Nord, părinţii evită să rostească numelui întâiului născut, prefăcându-se că-l dispreţuiesc şi-l tratează ca pe un străin. În India centrală, numele copilului nu trebuie rostit noaptea, pentru că, dacă cucuveaua îl aude şi-l repetă, copilul poate să moară (Dumézil, 12). La birmanezi, în momentul naşterii moaşa spune: „numele copilului este *cutare*“. Dacă nu face acest lucru, atunci, unul din demonii răi care-l pândeşte îi va da el cel dintâi numele copilului, şi acesta va muri curând“ (Frazer, 1990, 505).

Spre deosebire de practicile magice care instituie interdicţia nerostirii numelui fiinţelor demonice, nici chiar a funcţiilor acestora, şi care impuneau folosirea *eufemismelor* tocmai pentru a-l proteja pe bolnav, în descântece şi în exorcisme situaţia se prezintă diferit. De data aceasta omul a suferit influenţa malefică a duhurilor şi rostirea numelui nu poate produce mai mult rău decât în situaţia prezentă. De aceea, pentru a-l izgoni pe duh, se impunea, dimpotrivă, *numirea* acestuia, pentru a-l asigura că bolnavul şi vindecătorul l-au identificat şi, în consecinţă, vor putea pune în practică ritul magic cu valoare terapeutică impus de maladia respectivă. În ceea ce priveşte comportamentul pe care trebuia să-l adopte omul în cazul în care demonul îi cunoştea şi îi rostea numele, ca şi în cazul duhurilor aerului, era indicată legea tăcerii: „Strigoiul strigă cu glasul unui om pe care cel din casă îl cunoaşte, doar va ieşi afară, crezându-se cu adevărat chemat de acel om. E bine însă ca noaptea, omul din casă să nu răspundă decât la a treia întrebare, căci o dată, sau de două ori, orice duh necurat poate întreba; a treia însă, nu poate. Unul care ar răspunde ori ar ieşi afară, ar fi muţit, i s-ar strâmba gura ori i s-ar tăia picioarele“ (Pamfile-1, 1916, 156). O altă practică apotropaică, îndreptată tocmai în direcţia anulării puterii magice de care dispune cunoscătorul numelui, este şi întoarcerea cu gura în jos a obiectelor de inventar casnic: „Când ajunge la vreo casă, [demonul] strigă câte un lucru din casă, să-i deschidă, dar românul pune toate lucrurile cu gura în jos. Dacă lucrul strigat e cu gura în jos, să-i dea strigoiul toată puterea lui, şi tot nu-i poate deschide“ (*idem*). Prin analogie, nu numai numele oamenilor trebuia să fie ţinut ascuns, ci şi cel al vrăjitorilor. Vechile conjuraţii akkadiene îi numesc pe aceştia „cei răi, oamenii răufăcători“. Conform unei vechi tradiţii magice, vrăjitorii şi lucrările lor nu sunt *numite*, pentru a nu le atrage influenţa. Maleficiile sunt „ceea ce este rău, ceea ce este violent“, riturile malefice sunt „lucrarea lor“, incantaţiile – „cuvântul“, iar filtrele – „lucrul mortal“. Alte credinţe spun că vrăjitorul şi vrăjitoarea trăiesc izolat, departe de oameni; nu trebuie ca cineva să-i recunoască, altfel îşi vor pierde puterea. În Bretagne oamenii spun că „vârtejurile de vânt nu sunt altceva decât vrăjitori invizibili; dar, dacă ei sunt recunoscuţi, nu mai au nici o putere. Un bărbat numit Michel, avea puterea de a-i opri pe vrăjitori. Era suficient să rostească această formulă: «Stai acolo, vrăjitorule, eu l-am cunoscut pe tatăl tău, am cunoscut-o pe mama ta; du-te mai departe şi nu spune nimic», că vântul înceta imediat...“ (Marquès-Rivière, 87). În cadrul obiceiurilor rituale cunoscute sub numele de *strigarea peste sat*, când erau invocate forţele benefice, „feciorii strigau peste sat şi numele femeilor bănuite că

erau strigoaie şi că furau laptele de la vite. Atunci strigoaiele, la care li se strigă numele, nu mai pot de necaz pe feciori şi aleargă după ei; dar atunci nu au putere“ (Butură, 1992, 107). În aceeaşi ordine de idei, numărătoarea, dezvăluirea cantităţii, este considerată în sine ca având valoare magică. Numărul, produsul cuvântului şi al sensului, nu trebuie niciodată să fie afişat, a face numărătoare poartă ghinion. Astfel, nu-ţi dezvălui niciodată vârsta, nici numărul copiilor, al oilor sau al boilor etc. În caz contrar rişti influenţa forţelor malefice, căci prin numărare se permite captarea şi sechestrarea unei realităţi, teamă pe care o exprimă zicala: „Dacă numeri copiii şi oile, îi mănâncă lupul“ (Pont-Humbert, 76).

Vom prezenta, în rândurile de mai jos, câteva practici de invocare a diavolului, aşa cum se regăsesc în reprezentările populare ale iniţierii demonice. „O femeie, când are trebuinţă de dracul, când îl cheamă – pentru ca să nu-i facă nimică, îşi pune în brâu de jur împrejur nouă linguri, nouă cuţite, nouă fuse – şi el nu se poate apropia. Îl cheamă la douăsprezece ceasuri noaptea, prin horn, la vatră, el vine şi ea îl trimite la ce vrea. Care însă e a lui, în ziua în care are să-l cheme, nu se spală, nu vorbeşte cu nimeni, nu mănâncă sărat, râşneşte făina îndărăt, apă nu aduce de unde iau oamenii, ci din bălţi părăsite – scurt, îi posteşte lui mai tare decât lui Dl. Christos şi el noaptea vine. Dacă face cineva astfel toată săptămâna mare, în sâmbăta Paştelor, la răsăritul soarelui, să se ducă în crucele drumului şi-i iese dracul singur înainte“ (Niculiţă-Voronca, 472-473). Nu numai prezenţa omului într-un moment şi un spaţiu consacrat era suficientă pentru simpla apariţie a diavolului. Există elemente ce amintesc de un „post“ ritual ce trebuia respectat înainte de întâlnirea cu demonul, care, spre deosebire de cel impus de contactul cu divinităţile celeste, nu presupunea o curăţenie, ci, dimpotrivă, o murdărire, o pângărire rituală, atât a trupului celui ce dorea stabilirea contactului, cât şi a elementelor considerate prin excelenţă purtătoare de sacralitate, apotropaice. În descrierea invocării satanice din folclorul rus se spune: trebuie să-ţi iei crucea de la gât, s-o pui sub călcâi şi, după ce o ţii aşa o zi întreagă, spui: „Mă dezic de Dumnezeu şi de crucea Lui dătătoare de viaţă, mă dau pe mâinile diavolului“. După aceasta este vrăjită sarea, cea în care se va întrupa puterea demonică. De fapt, în afară de precizarea suzeranului în faţa căruia se rosteşte acest jurământ de supunere, nici nu se mai face menţiune la demonul care-şi exercită maleficiile prin intermediar. Considerat a avea origine demonică, sughiţul, despre care ruşii spuneau că, asemeni frigurilor, cunoaşte o reprezentare multiplă, era trimis la destinatar, fireşte, acţionat fiind de diavol: „Lipiţi-vă de acest om (cutare), *ikotî*

[demonii ce personificau sughiţul], scuturaţi-l şi chinuiţi-l până la sfârşitul vieţii lui“. La încheierea farmecului, solicitantul scotea crucea de sub călcâi, o punea pe spate, după care îi apăreau dracii. A doua zi trebuia să-şi întoarcă crucea pe piept, iar sarea să o arunce pe drum, pe unde va trece omul căruia i-au trimis vraja, zicând: „Când se va usca această sare, atunci să se usuce şi cutare“ (Tarasova, 122-123). Poate mai mult ca în alte fragmente de texte mitologice, textul de mai sus, ca şi invocaţia ce urmează, oferă informaţii semnificative despre teama, rituală sau nu, pe care trebuia s-o încerce practicantul. De aceea întâlnim atâtea elemente cu valoare apotropaică, deşi adesea ritualul se desfăşoară în spaţiul propriu, securizat. Pentru realizarea contactului, era nevoie în primul rând de prezenţa, în imediata apropiere a solicitantului, a căii de trecere – *vatra*, *hornul*. Mai mult, doritorul trebuia să ştie că erau încă multe alte amănunte ce trebuiau puse la punct pentru ca această întâlnire de gradul al III-lea să aibă loc (actele magice, postul ritual). Când totul era gata, putea fi rostită şi invocaţia propriu-zisă, care era, mai degrabă, trimiterea în misiune a unui demon-spiriduş cu care omul stabilise anterior un contact:

„Oschi, oschi,
Scaraoschi!
Cu gura să te învăţ,
Cu ochii să nu te văd.
Dimone, spirituş rău,
Mergi la ursitorul meu,
Orişiunde le-i aflare,
Făr-a-i da răgaz în cale,
De păr să-l apuci,
Călare să-l aduci
Tare ca vântul,
Iute ca gândul,
Peste codri, văi şi munţi,
Peste ape fără punţi
Şi la vatra casei mele
Gol să stea în a lui piele,
Fugi de-aici, dimone, fugi, piere!“
(din colecţia Săulescu, *apud* Marian, 1996, 215)

Prin străduinţa culegătorului, aflăm şi un scurt comentariu al povestitorului, referitor la pericolul deosebit ce-i pândea pe amatorii de senzaţii tari, mai ales când aceştia erau nişte începători în ale magiei: „Spune că o fermecătoare din satul Bărboşi, învăţând pe o tânără să recite descântecul acesta, juna iniţiată în loc să zică *cu ochii să nu te văd*, a zis: *cu ochii să te văd* şi îndată demonul se arăta la fereastră, de care fata până la cântători nu scăpă. Demonul înfăţoşat, după spunerea descântătoarei, era roş, foarte subţire cu carnea şi jucând pe la fereşti, se izbea de ferestre de se cutremura casa...“ (*idem*, 215).

Tot în cadrul practicilor oraculare premaritale, de această dată la ruşi, oferim un alt exemplu de invocare a diavolului pentru a afla de la el amănunte despre viitor: „De Crăciun nu mergeam să ghicesc, dar alte fete

mergeau, ce făceau acolo, numai Dumnezeu ştie. Numai o dată am fost, în ajunul Anului Nou. Ne-am dus în grajd, şi fata care era cu mine a făcut un cerc în jurul nostru, a pus gunoiul pe mătură, eu stăteam în genunchi, şi ea începu să zică: «Hei, dracilor, voi dracilor, în afara cercului trei draci, în cerc nici unul. Vino, munte de piatră, de la răsărit la apus, ca duşmanul cel rău nici să nu vină, nici să nu treacă. Voi, blestemate seri păgâne [este vorba de perioada celor douăsprezece zile nefaste din jurul solstiţiului de iarnă], spuneţi-mi adevărul!» Şi apoi se spunea ce vrei să afli. Dacă vine ursitul şi altele“ (Cerepanova, 1996, nr. 372, 97). Invocaţia se putea realiza într-un alt topos specific, în preajma apei: „Vrăjitoarele se duc la lacuri, heleştee şi gârle, se dezbracă rămânând goale, cu părul pe spate şi pe ochi, având o vergea de lemn în mână, bat pe prundişul de lângă apă zicând: «Tu, [s]Caraoţel, tu, şchiopule, vino la mine să-mi faci cutare treabă»“ (Muşlea-Bârlea, 174). Prezenţa demonilor în acest spaţiu a fost consacrată de miturile (pre)creştine. Tradiţionala cădere a îngerilor a populat universul acvatic cu o serie de duhuri, care mai apoi şi-au dezvoltat funcţiile specifice: „Dracii cei din ape sunt cei pe care-i scot muierile vrăjitorese de-i trimit în cutare sau cutare loc, la cutare slujbă. Tot ăştia sunt cei care fac să se înece oamenii, împiedicându-i de picioare când înoată şi răstoarnă luntrile“ (Pamfile, 1997, 115). Frecvent, această incursiune a solicitantului în teritoriul prin excelenţă demonic are ceva din încărcătura sabatului tradiţional occidental, prin sublinierea legăturii sexuale care se stabileşte între femeie şi demon: „Femeia se pune seara şi se dezbracă, rămânând în pielea goală, cu o căldare de gât şi cu un clopot, călare pe o secure şi cu o nuia lungă în mână. Şi începe a bombăni din gură ceea ce ştie şi îndată intră în apă până la brâu. Zice că iese dracul şi păcătuieşte cu ea şi pe urmă îi zice să împlinească ceea ce îi porunceşte“ (Muşlea-Bârlea, 174). Practicile premaritale scot în evidenţă rolul de ajutor, de instrument malefic pe care-l are diavolul, asemeni altor ajutoare fantastice din vrăji, o condiţie *sine qua non* a înfăptuirii ursitei. În aceste cazuri, dracul pare a fi un instrument docil în mâna fetei/vrăjitoarei, care dispune de puteri depline asupra lui, prin invocarea numelui acestuia. Nu mai avem de-a face cu diavolul creştin, avid de a primi suflete umane în schimbul ajutorului. Este, mai degrabă, o ilustrare a proverbului „Femeia hotărăşte şi Satana împlineşte“, sau, mai mult, o confirmare a altei zicători româneşti: „Muierea e dracu’, numai coarnele-i lipsesc“: „O seamă de fete din Bucovina se duc la fântână, la gârlă, pârău sau ce este, şi, ajungând la starea locului, rostesc următoarele cuvinte:

«Eu scutur lacu',
Lacu' scutură pe dracu'.
Ieşi, drace, de unde eşti,
Şi iute să mi te porneşti
După ursitorul meu
Ce mi-i dat de Dumnezeu...
De nu le-i găsi în sat,
Du-te-n al doilea sat;
De nu le-i găsi în al doilea sat,
Du-te-n al treilea sat;
De nu li-i găsi în al treilea,
Du-te-n al patrulea;
De nu li-i găsi în al patrulea,
Du-te-n al cincilea;
De nu li-i găsi în al cincilea,
Du-te în al şaselea;
De nu li-i găsi în al şaselea,
Du-te în al şaptelea;
De nu li-i găsi în al şaptelea,
Du-te în al optulea;
De nu li-i găsi în al optulea,
Du-te în al noulea.
Şi de le-i găsi mâncând,
Nu-i da a mânca;
Iar de le-i găsi bând,
Nu-i da a bea.
Trânteşte-l,
Izbeşte-l,
Plesneşte-l,
Curând porneşte-l.
Porneşte-l la mine
Prin codru de sine,
Prin sat fără ruşine,
Pe la apă fără vad,
Pe la gard
Fără prilaz,
Să vie degrabă,
Fără zăbavă,
Cu gura căscată,
Cu limba înfocată,
Şi până cu mine nu s-a logodi,
Să se bată de-a plesni,
Şi până cu mine nu s-a cununa,
Să se bată de-a crăpa.»

După ce au rostit cuvintele aceste, iau o gură de apă din fântână, produh sau ce este, şi o duc acasă. Sosind şi intrând în casă, râşnesc un pumn de grăunţe de păpuşoi, fac din făina ce iese din grăunţele râşnite, precum şi din apa adusă, o turtiţă şi o coc în gura cuptorului. După ce s-a copt turtiţa, o iau cu lopata şi o pun în mijlocul casei sau pe prag. Cheamă apoi mâţa sau câinele ca s-o mănânce. De-o mănâncă, e semn că fata care a făcut-o şi a pus-o acolo se va mărita; de n-o mănâncă, nu se va mărita" (Marian, 1994, I, 104). După cum se vede din explicaţii ce completează practica magică de mai sus, este vorba într-adevăr de o simplă scrutare a viitorului. Varianta completă a invocaţiei de mai sus, ce constituie textul unei vrăji, este mult mai agresivă; nu se limitează la simpla dorinţă a solicitantei, ci, fiind îndreptată în primul rând împotriva ursitului nesimţitor, invocaţia are uneori accente de blestem. Pe alocuri dispare graniţa dintre vraja *de* ursită, de aducere a persoanei dorite, şi cea *pe* ursită, de pedepsire irevocabilă a acesteia:

„Eu scutur parul,
Parul scutură gardul,
Gardul scutură lazul,
Lazul scutură glodul,
Glodul scutură pământul,
Pământul scutură lacul,
Lacul scutură pe dracul,
Pe dracul cel mai mare,
Dintre toţi dracii mai tare.
Tu, Velzevule, ce eşti!

Ieşi de unde locuieşti
Şi strigă pe toţi dracii tăi,
Mari şi mititei,
Mulţi ca frunza,
Iuţi ca spuza,
Şi-i trimite
Cum mai iute,
Prin toate ţările,
Prin toate ţinuturile,
Prin toate oraşele,
Prin toate satele
Şi prin toate casele,
Prin toate câmpiile,
Prin toate dumbrăvile,
Pe toate drumurile
Şi pe toate cărările,
Prin toate pădurile,
Pe toate plaiurile
Şi pe toate potecile,
Şi te du şi tu cu ei,
Şi căutaţi ursitul meu,
Ce mi-i de la Dumnezeu,
Ce-i de Dumnezeu ursat,
De buni oameni îndemnat,
Că-i de ursitori ursit
Şi de Dumnezeu menit,
Dar de oameni răi vrăjit...“

Începutul textului vrăjii este specific farmecelor de aducere, în care personajul central este absolvit de orice vină pentru întârzierea înfăptuirii destinului comun cu fata care performează vraja. Ursitul este lăsat de la Dumnezeu, menit de ursitoare, îndemnat de oameni buni să-şi ducă la bun sfârşit menirea, dar este în acelaşi timp o victimă a vrăjitorilor, care, se pare, au o putere chiar mai presus decât a ursitei. Apelul la forţele demonice este astfel unul fast, de repunere în drepturi şi de pedepsire a oamenilor-demoni. În acest moment, textul ia o cu totul altă întorsătură, de parcă momentul iniţial ar fi doar unul apotropaic, pentru a preveni eventualele pretenţii ale dracilor invocaţi. De fapt, cel care trebuie pedepsit, cel căruia i se cere socoteală este ingratul ales, ursitul, care se complace într-o atmosferă de depravare totală, judecând după posibilităţile decăderii sale, enumerate de perechea lui:

„... Căutaţi-l,
Cercaţi-l!
De-l veţi găsi
C-a fi
Acasă,
La masă,
Cu tată,
Cu mamă,
Cu fraţi,
Cu cumnaţi,
Cu surori,
Cu verişori,
Cu surate,
Cu cumnate,
Cu surioare,
Cu verişoare,
Cu vecini,
Cu străini,
La masă stând
Şi mâncând,
Zvârliţi-i lingura
Sfărmaţi-i strachina,
Să-i pară fraţii
Şi cumnaţii,
Surorile
Şi verişoarele,
Suratele
Şi cumnatele,
Părinţii şi vecinii,
Şi străinii

Ca câinii
Ce hârâiesc,
Ca porcii
Ce grohotesc.
De-l veţi găsi la masă
Cu văduve grase,
Cu fete frumoase,
Zvârliţi-i lingura,
Sfărmaţi-i strachina,
Să-i pară lui
Ibovnicele lui
Căţele burduhoase,
Scroafe răpănoase...“

Textul vrăjii îi face bărbatului un adevărat rechizitoriu. După enumerarea momentelor de rătăcire, dracii-ajutoare primesc indicaţii complete referitoare la tratamentul care trebuie să fie acordat. Încă o dată, deşi este vorba de o vrajă de aducere a ursitului, pedeapsa pe care acesta o primeşte este uimitor de asemănătoare cu cea a femeilor-intruse, aşa cum este menţionată în practicile care au ca scop pierderea vieţii:

„... De-l veţi găsi pe drum mergând,
De-l veţi afla în somn dormind,
Trântiţi-l,
Iuţiţi-l,
Grăbiţi-l,
La N. porniţi-l!
Cu 99 de picioare
Alergătoare
După dânsul alergaţi,
Pe sus îl luaţi,
Spre N. plecaţi!
Cu 99 de limbi împungătoare
Şi străpungătoare
Împungeţi-l,
Străpungeţi-l,
La N. duceţi-l!
Cu 99 de cozi lovitoare
Şi pălitoare
Loviţi-l,
Păliţi-l,
Din faţă-l loviţi,
Pe dos îl păliţi,
Sângele-i clocotiţi,
La N. mi-l porniţi!
Căutaţi-l,
Cercaţi-l,
Curând,
Mai curând,
În astă seară,
Deseară,
În astă-noapte,
De noapte.
Unde-l veţi căta,
Şi mi-l veţi afla,
Nu-i daţi defel a sta.
De-l veţi găsi pe cuptor,
Daţi-l jos de pe cuptor.
De-l veţi găsi pe vatră,
Daţi-l sub vatră.
De-l veţi găsi la foc,
Daţi-l pe foc.
De-l veţi găsi pe pat,
Daţi-l sub pat.
De-l veţi găsi pe laiţă,
Daţi-l sub laiţă.
De-l veţi găsi lângă masă,
Daţi-l la mijloc de casă.
De-l veţi găsi la mijloc de casă,
Daţi-l lângă prag.
De-l veţi găsi lângă prag,
Daţi-l peste prag.
De-l veţi găsi după prag,
Daţi-l în ogradă.
De-l veţi găsi în ogradă,
Daţi-l peste poartă.
Nu-i daţi a mânca,
Nu-i daţi a bea,
Nu-i daţi a şedea.

În loc nu-l lăsaţi,
Odihnă nu-i daţi.
Nu-i daţi a şedea într-un loc
Cu părul pe foc.
Daţi-i fiori
Pe subsuori...
Şi şoareci
Prin cioareci,
Şi furnici
Prin opinci.
Cum arde para focului,
În gura cuptorului,
Aşa să-i ardă şi lui inima
După Domnica,
După gândul ei,
După traiul ei...“

Vraja mai conţine şi amănunte importante, care constituie un fel de indicii pentru demoni. Pe lângă rugămintea-poruncă de ajutor a tinerei, este indicată calea ce trebuie urmată pentru ca transportul să se realizeze cu succes. În cazul în care totul se îndeplineşte aşa cum trebuie (şi numai atunci), necuraţii vor primi ofrandele tradiţionale, calul demonic şi jertfa sângeroasă (armăsarul negru ca corbul şi copilul „de fată mare, nebotezat, ne-ncreştinat“). În cazul în care nu-şi îndeplinesc misiunea, textul vrăjii conţine în final o ameninţare notabilă pentru demoni, pentru situaţia în care vor îndrăzni să nesocotească poruncile solicitantei, care găseşte astfel ac de cojocul lor:

„... Tu, împăratul dracilor
Împieliţaţilor!
Strânge-ţi pe toţi dracii tăi,
Mari şi mititei,
Iuţi şi sprintenei
Şi-i trimite-n toate ţările,
În toate ţinuturile,
În toate oraşele,
În toate satele.
Şi unde-l veţi găsi
Pe ursitul meu
Dat de Dumnezeu,
De Domnul Dumnezeu dat,
De oameni buni îndemnat,
Pe sus luaţi-l,
La N. porniţi-l,
Iute ca gândul,
Uşor ca vântul,
Peste codri fără ruşine,
Peste câmpi fără păşune,
Peste ape fără vaduri,
Peste garduri
Fără prilazuri.
Cum n-a avut,
Când l-a născut,
Mă-sa stare,
Alinare
Şi-aşezare,
Aşa să n-aibă nici el
Stare
Şi-alinare,
Pân-nu s-a porni,
Până n-a sosi
La N. cea aleasă,
Şi frumoasă,
La graiul ei,
La traiul ei,
La cuvântul ei,
La toate ale ei!
Tu-mpărate, să m-asculţi,
Şi ce ţi-am spus să nu uiţi,
Că de nu-i uita
Şi mă vei asculta,
Un armăsar negru ca corbul
Şi iute ca focul
Din herghelia Vlădichii l-oi lua
Şi ţi l-oi da.
Şi de me-i asculta,
Un armăsar negru ca corbul
Şi iute ca focul

Din herghelia împăratului
L-oi lua
Şi ţi l-oi da.
Tu-mpărate
Cornurate!
De mă vei asculta
Şi mă vei asculta,
Un copil de fată mare,
Nebotezat,
Ne-ncreştinat,
L-oi lua
Şi ţi l-oi da!
Dar de nu mă vei asculta,
Peste mare poznă-i da,
Că muierea prinde-ţi-oi,
Cu fusul morii-mpunge-o-voi,
Ochii din cap scoate-i-voi,
Şi-altă poznă face-ţi-oi!"
(Marian, 1996, 12-15).

4.1.2. Invocare prin aducerea ofrandei rituale

Omul când suspină, şi dracului îi e milă.

Fără îndoială, cele mai numeroase credinţe vorbesc despre existenţa unor ritualuri deosebite, esenţiale pentru stabilirea legăturii cu demonul şi, implicit, pentru primirea puterilor dorite. Ruşii lipoveni consideră că pentru invocaţie era necesară prezenţa Cărţii negre: „O femeie era vrăjitoare. A învăţat ea, cum se spunea odată, erau cărţi negre şi învăţau din ele, învăţau, citeau ce scria acolo, şi atunci dracii le ajutau, veneau la ele noaptea. Atunci ea nu dormea noaptea, şi la miezul nopţii ia un cuţit, îl dă de pământ şi când îl aruncă începe să curgă sânge. Şi ce fac ele acolo, se despletesc, se dezbracă în pielea goală şi se duc la răspântie, ţopăie acolo, strigă, fluieră, şi dacă trece pe acolo vreun om, îl iluzionează, se transformă în ceva; şi dacă omul are atunci un cuţit şi-l aruncă în ea, vede că era vrăjitoare" (inf. de teren, Sarichioi, jud. Tulcea). Pentru Europa de Răsărit, prezenţa Cărţii negre nu constituie un element recurent în practicile de magie (deşi există numeroase reminiscenţe ale unei posibile mai vechi utilizări a acesteia). Important era ca actul în sine să se desfăşoare într-un anumit moment al calendarului magic, evident, cu respectarea unui episod fundamental, comun vrăjitoarelor din Antichitate şi vrăjitoarelor moderne, din Occident sau din Orient: este vorba de ofranda sângeroasă. „În noaptea de Sf. Andrei – ne spune T. Pamfile –, pe lângă strigoi, se credea că umblă şi dracii. Cei care doreau să li se împlinească diferite dorinţe puneau, la o răspântie de drum, un ceaun cu apă, pe pirostrii, şi-i dădeau foc. Când începea să clocotească apa, aruncau în ea o mâţă neagră, în care se întrupează diavolul. Îndată ce mâţa va începe să fiarbă, omul cel tare de îngeri va vedea cum împrejurul lui se vor aduna dracii unul câte unul şi vor începe să-l roage ca să stingă focul. Acel om să tacă şi să aştepte până

ce la urma urmelor va veni însuşi Scaraoschi. Acela îl va ruga mai mult, va făgădui multe de toate şi în chipul acesta lui i se poate cere orice, căci dracul dracilor este silit să dea“ (Pamfile, 1997, 222). O vrajă de dragoste din colecţia lui S. Fl. Marian păstrează şi ea reminiscenţe ale vechilor ofrande aduse demonului chemat în ajutor:

„Ieşi, Oaste,
Scaroaste,
Din fundul mării,
Din ţărâna văii.
Da’ aşa ieşi,
Ca eu să nu te văd,
Să nu te aud,
Dar tu bine să mă vezi,
Bine să mă auzi,
Bine să m-asculţi,
Să te duci unde te-oi mâna eu,
Că până ce ti-i duce,
Eu îţi făgăduiesc
Cocoş negru necântat,
Copil de ţigan nebotezat,
Pe seama d-tale bine gătat.
Eu îţi făgăduiesc,
Dar nu sunt vrednic
Şi puternic.
Unde ai afla
Şi de unde ai lua,
Să te duci la N.N.
Şi să mi-l aduci,
Şi de-a fi în lume,
Adă-l pe fune;
Şi de-a fi în pat,
Ţipă-l sub pat;
De-a fi pe vatră,
Ţipă-l sub vatră,
Trudeşte-l,
Chinuieşte-l,
La mine porneşte-l.
Nu-i da stare a sta,
Mâncare a mânca,
Popas a poposi,
Vorbe a vorovi,
Nici cu mamă, nici cu tată,
Pân’ cu mine-ntâiaşi dată.
Nemic să nu poată povesti
Pân’ la mine a veni;
În ochi mi s-a uita,
În gură m-a săruta
Şi pe mine m-a lua“
(Marian, 1994, I, 98-99).

În unele cazuri, actul invocării demonice seamănă mai mult cu un fel de angajare a diavolului de către vrăjitoare, care are astfel un ascendent asupra celui chemat. Deşi este vorba, în ultimă instanţă, de acelaşi pact, prezenţa recompensei pecuniare (deşi este prezentă şi ofranda) faţă de acesta arată un anumit grad de independenţă al vrăjitoarei: „Maria Cloşca din Burdujeni spune că ei când îi trebuieşte dracul, se duce seara la vreun pod părăsit şi-l strigă, dându-i o para: «Măi, iată, eu îţi plătesc, să mergi şi să-mi faci cutare lucru!» A doua zi vine şi, de nu găseşte paraua, e semn că a luat-o şi îi va face, apoi îi duce o găină“ (Niculiţă-Voronca, 475). Acest lucru este surprins şi în textul vrăjilor-invocaţii:

„...Tu, Sarsan cel mare
Care faci slujba iute şi tare,
Te sorocesc cu soroc de foc
De astă seară să pleci
Să nu mai stai în loc (...).
Că eu vă dau de cheltuială

O mie de lei;
De dimineaţă
O raţă,
De prânz
Un mânz,
De amiaz
Un cal breaz,
De cină
O găină...“
(Laugier, 133)

Iată cum trebuia să procedeze vechii egipteni pentru a obţine ajutorul zeilor în vederea înfăptuirii unui farmec. Prin jertfirea unei pisici, divinitatea invocată este Sekhmet-Bastet; jertfa în sine constituia în acest caz o profanare (pisica era animalul sacru al zeului, care lua adesea această înfăţişare), pentru a atrage mânia zeului asupra duşmanilor. Pisica împărtăşeşte soarta pe care a avut-o Osiris şi concurentul rival este asimilat lui Seth-Typhon, cel care l-a înecat pe Osiris. Întreaga practică se bazează deci pe mitul lui Osiris înecat de rivalul său şi aruncat mai apoi într-un coşciug, în apă, plutind astfel până în Fenicia. Isis-Hecate a reunit mai apoi membrele fratelui său cu ajutorul lui Hermes-Thoth: de aici şi tripla invocare a lui Osiris, a lui Isis şi a lui Hermes. Animalul, fiind sacrificat, este în acest fel divinizat, adică asimilat lui Osiris, deoarece a fost înecat asemeni lui Osiris, şi o rugăciune a făcut ca *pneuma* a acestui zeu să treacă în trupul animalului înecat: „Se ia un motan şi se îneacă, după modelul lui Osiris, aruncându-i-se trupul în apă. În timp ce este omorât astfel, solicitantul rosteşte o formulă deasupra trupului lui. Formula se rosteşte în timpul uciderii: «Vino la mine, tu care stăpâneşti asupra formei lui Helios, zeu cu chip de pisică, şi iată aici forma ta batjocorită de duşmanii tăi, şi iată-le numele lor [NN], pentru ca tu să-i întâlneşti şi să înfăptuieşti acest farmec malefic, pentru că eu te invoc, spirit sacru. Dă-mi forţa şi puterea asupra duşmanilor tăi, cei care sunt aici [NN], pentru că eu te invoc cu numele tale [numele magice]. Trezeşte-te în favoarea mea, zeu cu chip de pisică, îndeplineşte acest farmec.» După care poţi să-ţi spui dorinţele. Ia atunci motanul şi pune-i în toate orificiile trei lamele de plumb, înscrie cu culoare de cinabru pe o foaie de papirus rugăciunea potrivită farmecului, apoi desenează acolo carele, surugiii, caprele, caii de curse, înfăşoară motanul în această foaie şi îngroapă-l, având grijă să aprinzi şapte lămpi puse pe şapte cărămizi scobite şi să-i oferi ca sacrificiu fumul de styrax [răşină din care se face tămâia], rămânând în continuare voios. Ia-i trupul şi păstrează-l, punându-l într-un mormânt sau într-un loc funerar [aici sunt indicate cuvintele magice]... Ia apa în care ai înecat motanul şi varsă-o pe arenă sau chiar în locul unde te afli. Iată rugăciunea care se spune deasupra apei de înecare, în momentul în care o verşi: «Te invoc pe tine, generatoare a tuturor oamenilor [Isis], tu care ai adunat membrele lui Meliouchos [Osiris] şi te invoc şi pe tine, Meliouchos [cuvinte magice], pe

tine care ai alungat demonii [se adresează lui Isis], zeiţă a morţilor, Hermes, Hecate, Hermecate [cuvinte magice]. Te implor, o demon pe care l-am trezit în acest loc, şi tu, demon al pisicii devenit spirit. Vino la mine astăzi şi din această clipă însoţeşte-mă pentru acest farmec»“ (Bernand, 70-71).

În mod asemănător putea fi stabilită legătura şi cu alţi demoni. Pentru a-l putea vedea pe duhul casei, ţăranii ruşi care doreau să apeleze la sprijinul lui *dvorovoi*, procedau astfel: omul trebuia să primească de la preot, primul (sau, în orice caz, cât mai repede), în noaptea de Paşti, un ou roşu; cu acest ou şi cu lumânarea pe care o ţinuse în mână în timpul slujbei trebuia să plece repede acasă. Ţinând în mâini oul roşu şi lumânarea, noaptea, până la cântatul cocoşilor, trebuia să meargă în uşa grajdului şi să spună: „Uncheşule *dvorovoi*, vino la mine, nu verde, ca frunza din dumbravă, vino cum sunt eu; îţi voi da un ou de Paşte!“ După aceste cuvinte din grajd va ieşi un om, îmbrăcat la fel ca şi solicitantul (Haritonov, 133-134).

4.1.3. Cum pot fi văzuţi demonii

De cele mai multe ori, fiinţele demonice, mai ales vrăjitorii, nu doreau să fie văzute, pentru a nu-şi pierde puterile (despre forţa distructivă a privirii, cf. capitolul consacrat meteorologiei populare, mai ales paginile referitoare la balauri). Cu toate acestea, cunoscătorii puteau să depăşească împotrivirea demonilor, dacă dispuneau măcar de o iniţiere sumară. Asocierea şarpelui cu lumea cealaltă, la care se adăuga credinţa că acesta deţine cheile cunoaşterii („limba animalelor“ etc.) explică extinderea practicilor magice bazate pe uciderea rituală a acestui ofidian: „Dacă prinzi un şarpe înainte de Paşti, dacă-i tai capul cu un ban de argint, şi apoi îi bagi trei fire de ai în gură şi astfel îl ţii în ziua de Paşti în sân la biserică, atunci încă vezi strigoaiele“ (Marian, 1994, II, 185). Ca în cazul contactului cu duhurile casei, vrăjitorii ruşi erau identificaţi astfel: trebuia să se ia în mână un ou de la o puică şi, în timpul slujbei de Paşte, să stai într-un loc din care-i puteai vedea pe toţi cei care se roagă; atunci vei putea să vezi chiar şi coarnele pe care le au vrăjitorii. Dacă arzi cum trebuie lumânarea de Florii, vrăjitorii pot fi văzuţi stând cu picioarele în sus. La fel, ei puteau fi identificaţi dacă era arsă în sobă o nuia de plop tremurător: imediat vrăjitorul îşi va face apariţia, venind să ceară puţină cenuşă. O nuia de scoruş îi arată, de Paşte, cum stau cu spatele la iconostas (Maksimov, 113). Existau situaţii în care putem vorbi de o contra-practică a actului de invocare a demonului, realizată de vrăjitor. Astfel, identificarea vrăjitorilor împletea atât elemente pozitive, faste, componente ale liturghiei creştine, cât şi referirea la unele practici

para-creştine: „Trebuie să pui un cuţit cu tăişul în sus şi să citeşti slujba de înviere de la coadă: atunci vrăjitorul fie va începe să urle, fie va începe să înjure groaznic“ (Maksimov, 114). De multe ori, capacitatea celei de-a doua vederi, mai bine zis, harul de a vedea spiritele malefice este dobândit o dată cu posedarea unor obiecte magice. În Scoţia mult timp se credea că pentru primirea celei de-a doua vederi trebuia să arzi patruzeci de pisici: în noaptea de vineri spre sâmbătă se alegea un loc pustiu şi se aducea acolo cantitatea necesară de lemne; fix la ora douăsprezece noaptea vrăjitorii citeau o invocaţie asupra celor patruzeci de pisici, care erau jertfite duhului suprem; când invocaţiile se încheiau, vrăjitorul lua o nuia metalică ascuţită sau un băţ de lemn şi ardea încet la foc pisica vie. Când pisica îşi dădea sufletul, era aruncată pe rug. Românii cunosc, asemeni altor popoare, numeroase procedee de identificare a vrăjitoarelor: „Dacă luăm în ziua de Paşti lingura cu care s-a mestecat oala cu roşelele ouălor şi o punem după curea şi apoi, când se scoate ciurda la păscătoare, ne suim într-un pom înalt, atunci vedem pre toate strigoaiele cum merg nevăzute cu ciurda spre a lua laptele de la vaci. Cea mai mare strigoaie e călare pe taurul satului. Ele, cum se apropie, te simt. Deci se grăbesc la tine şi amenin ţându-te ca nu cumva să spui cuiva cele văzute, te îmbie să te dai jos din pom. Dar tu să nu te dai împiedicat, că apoi poţi pune mâna pe ele şi faci cu dânsele ce vrei“ (Marian, 1994, II, 185). Cei care doresc să le vadă pe vrăjitoare trebuie să taie un plop tremurător şi să facă din el o grapă în aceeaşi zi, astfel încât vrăjitoarea să nu bage de seamă acest lucru; după aceea, uitându-se prin reţeaua grapei, va vedea cine este vrăjitoare şi cine nu (Tolstoi-4, 1994, 158). Grapa era utilizată în acelaşi scop şi la români: „Se pune o grapă cu colţii în poarta de la drum sau în uşa grajdului, se anină apoi de colţii grapei un brăcinar de la o pereche de izmene nouă, adecă cari n-au fost încă spălate niciodată, şi ţinând cel ce voieşte să prindă strigoaiele brăcinarul de amândouă capetele cu mâna, stă astfel toată noaptea şi păzeşte. Venind strigoaicele şi dând să intre în ogradă sau în grajd, trebuie numaidecât să se atingă de brăcinar. Atingându-se, brăcinarul se mişcă, şi atunci cel ce stă de pândă n-are alt nimic ca să facă decât să tragă numai cu toată puterea de capetele brăcinarului, şi strigoiul sau strigoaica, prinzându-se ca şi cu un laţ de grumaz, poate să o ţie acolo până în ziuă, să o bată cât îi pofteşte inima, că nu zice nici cârc, şi să o întrebe orice voieşte, că toate, vrând-nevrând, i le spune“ (Marian, 1994, II, 261). Evident, nu toate încercările erau hărăzite succesului. Existau cazuri în care omul, dispunând de o iniţiere redusă, o putea vedea pe vrăjitoare, dar nu dispunea de puteri care să-i permită o contra-ofensivă: „La un ţăran tot venea

vrăjitoarea să ia mana vacilor. A răbdat mult timp omul, dar, până la urmă, s-a hotărât s-o prindă pe vrăjitoare. S-a dus el la ocolul vacilor, s-a băgat într-un colţ întunecat şi stă şi aşteaptă. Chiar la miezul nopţii apare vrăjitoarea, în cămaşă albă, cu părul despletit, cu un sac de păr, şi începe să mulgă în sac vacile, una după alta. Omul vedea şi auzea totul, dar nu putea nici să se mişte, nici să strige, parcă înţepenise. Vrăjitoarea a muls în tihnă toate vacile, apoi s-a apropiat de om şi i-a spus: «– Stai, Ivane?» «– Stau», i-a răspuns acesta maşinal, de parcă vorbea în somn. «Na, ţine asta şi stai în continuare!» Atunci vrăjitoarea i-a băgat ceva în mână şi a plecat. Între timp, soţia, văzând că omul ei întârzie, după ce l-a aşteptat până în zori, se duse în grajd şi văzu că el stătea într-un colţ cu braţele strânse, ţinând la piept cu putere o bucată de bălegar...“ (Ivanov, P.V.-2, 450). În momente de mare activitate a forţelor demonice, întreaga comunitate trebuia să participe, cu mic cu mare, la realizarea unor instrumente redutabile de luptă. La ruşi, în ajunul Sf. Ioan trebuie să iei „strecurătoarea“ (cârpa prin care era strecurat laptele) şi să o fierbi până dă în clocot. Pentru aceasta se strâng într-o casă băieţi şi fete şi nu dorm toată noaptea, cât se fierbe strecurătoarea. În cârpă sunt înfipte câteva ace. În timpul fierberii se folosesc numai lemne de scoruş; în afară de acestea, trebuie să ardă toată noaptea salcie sfinţită de Florii. Strecurătoarea este fiartă în acest fel până în zori. În acest timp, tinerii se uită mereu pe fereastră, să vadă dacă nu cumva apare în zori vrăjitoarea (care poate apărea şi sub forma unei broaşte, a unei şopârle, a unui câine, a unei pisici etc.; Kracikovski, 129; un alt exemplu de veghe rituală este întâlnit la români, când se asigură „păzirea usturoiului“ consacrat în lupta împotriva demonicului în general). În cazul în care existau suspiciuni asupra unor persoane, identificarea presupunea realizarea unor acte magice, în urma cărora se putea obţine o confirmare a bănuielilor. Dacă bănuieşti că o femeie e vrăjitoare, spuneau ucrainenii, când o vezi că vine acasă la tine, stropeşte pragul cu puţină aghiazmă sau fă pe prag semnul crucii, şi, dacă femeia este într-adevăr vrăjitoare, ea nu va putea să treacă pragul şi să intre în casă (Ivanov, P.V.-2, 441).

5. *Dracul*

Pe Dumnezeu să-l iubeşti, dar nici pe drac nu-l mânia.
proverb rusesc

Nici pe dracul nu-l huli, căci nu ştii al cui vei fi.
proverb românesc

Pentru a explica natura dual㠄 a diavolului, vom porni de la un vechi proverb: „Nu-i dracul atât de negru, cum îl crede lumea.“ Conform unor etimologii mai vechi, numele diavolului este pus în strânsă legătură cu lumea sacrului, fiind un reprezentant marcant al acesteia. *Diavol* (cf. şi engl. *devil*) ar fi un diminutiv de la rădăcina *div* (care a dat şi forma *divin*), prin urmare, însemnând „mic zeu“ (Margaret Murray, art. *Witchcraft*, în *Encyclopaedia Britannica*, ediţia a 14-a, Londra, 1929, 23, 686). Când Vechiul Testament a fost tradus în limba greacă, evreii egipteni din secolul al III-lea î.H. au utilizat forma *diabolos* în locul ebraicului Satana pentru denumirea unei fiinţe asemănătoare îngerilor, a cărei sarcină era de a verifica fidelitatea oamenilor faţă de Dumnezeu. Când Septuaginta a fost tradusă în latină, *diabolos* s-a transformat în *diabolus* (în primele traduceri) sau în *Satan* (în Vulgata; deşi grecescul *satanas* nu era un duşman al oamenilor, ci al lui Dumnezeu, care l-a ispitit pe Hristos; Robbins, 155). În Evul Mediu se considera că acest cuvânt – *diavol, diabolus* – ar fi venit de la *dia* ‘duo, doi’ şi *bolus* ‘muşcătură, moarte’, deoarece el aduce o moarte dublă – a trupului şi a sufletului (Sprenger-Institoris, 106). Concepţia diavolului creştin a fost semnificativ determinată de Părinţii-pustnici, retraşi în deşerturile egiptene în secolele al IV-lea – al III-lea î.H., care au realizat, pe baza vedeniilor lor şi a amintirilor referitoare la zeii decăzuţi, un portret sintetic al unui diavol antropomorf grotesc. Chipul diavolului a fost legiferat de Conciliul de la Toledo începând din 447. Primii creştini însă nu şi l-au imaginat pe diavol în acest fel. *Viaţa Sfântului Antonie* (cca. 360 î.H.) îi înfăţişează pe diavoli în diverse ipostaze: „fiară ce seamănă cu un om, având picioare şi copite ca de măgar“ sau leopard, urs, cal, lup, scorpion – „leul răgea de parcă ar fi vrut să sară, bivolul dădea să-şi ridice coarnele, şarpele se târa“ (*apud* Robbins, 157). Satan nu prea apare în arta creştină primitivă, iar frescele din catacombe îl ignoraseră. Una din cele mai vechi figurări ale sale, pe pereţii bisericii din Baouit, în Egipt (secolul al VI-lea), îl înfăţişează sub trăsăturile unui înger, decăzut, fără îndoială, şi cu gheare încârligate,

dar nu hâd, şi arborând un zâmbet uşor ironic. Ecouri ale unei astfel de „tăceri“ rituale asupra portretului, descrierii demonului sunt întâlnite în basme. Într-un basm rus, un ţăran-iconar pictează, la porunca boierului, portretul diavolului; îl desenează în baie, dar, fără să se uite la el, îl duce boierului; a doua zi boierul este găsit mort (Barag, 819). Secolele al XI-lea şi al XII-lea văd producându-se, cel puţin în Occident, prima mare „explozie diabolică“ (după expresia lui J. Le Goff). J. Baltrusaitis a demonstrat că iconografia demoniacă europeană a secolelor al XIV-lea - al XVI-lea se îmbogăţise cu elemente venite din Orient, care i-au potenţat aspectele înfricoşătoare. Astfel, din China au venit în Occident hoarde de diavoli cu aripi de liliac sau cu sâni de femeie (Delumeau, II, 67, 72). Legendara lor origine divină i-a plasat într-o poziţie ambiguă, care a dat naştere viitoarelor speculaţii filosofice. Particularităţile anatomice, alături de cele spirituale i-au făcut astfel potenţiali depozitari ai unor calităţi pierdute cândva de oameni sau, cel puţin, intermediari între lumea divină şi cea terestră. Sf. Augustin justifica astfel credinţa oamenilor în aceşti demoni: „Trebuie ştiut că diavolii sunt astfel întocmiţi ca însuşirile corpului lor zburător să depăşească cu repeziciune mişcările corpurilor pământeşti, aşa că ei întrec cu mult în iuţeala cu care umblă nu numai pe oricare om sau pe oricare fiară sălbatică, ci şi pe păsări în zborul lor. Datorită celor două însuşiri pomenite (anume: vioiciunea minţii şi iuţeala în mişcare), care deosebesc corpul lor de duh, ei pot prevesti multe lucruri gândite mai dinainte, lucruri la care omul îngrădit în alcătuirea lui trupească nu se poate gândi. Prin această înrâurire care ţine seama de natura lor de duh, diavolii pot să prevestească nu numai lucruri viitoare, ci pot să facă şi alte lucruri care oamenilor le sunt cu neputinţă. Iată pricina pentru care ei au fost socotiţi vrednici ca să fie slujiţi şi să fie priviţi cu sfinţenie, fie datorită firii omului, îmboldit mereu să treacă de marginile-i, fie din lăcomia omului, după o fericire pământească şi trecătoarele ei bunuri“ (*apud* Molitor, 58).

Credinţele româneşti atestă natura divină, situându-l pe drac alături de creator, în reprezentările cosmogonice populare, când demonismul personajului e subliniat şi de caracteristicile sale fizice: „Diavolul sau dracul s-a ivit pe această lume în acelaşi timp cu Dumnezeu (...), dintr-un vierme pe ostrovul de spumă. Dracul are înfăţişare de om, numai că e negru la faţă şi urât – urât ca dracu’ – zic românii. Pe cap are două coarne întoarse ca la ţap, şi urechi lungi şi ascuţite. Ochii îi sunt roşii şi lucesc noaptea ca la lup. Are picioare ca de ţap, păroase şi cu copite, iar dinapoi are o coadă lungă ca la vite. În iad e totdeauna gol, dar pe pământ are putere să ia orişice chip ar

vrea“ (Olinescu, 26). Povestirile populare care narează întâlnirea cu dracul pun accent tocmai pe prezenţa marcării externe: „Un om o mărs la Tiocu di Jos. Şi o vint acasă noptea. Amu cât de nopte, nu ştiu, că iarna nopte îi şi di pă la patru-cinci. Odată, acolo, cam pă unde şede morăriţa, o ieşit din pârău on ţânc, adecă aşe, on câne mnic negru şi uări ce făce omu, tăt printre pticiorele lui era. Ba-l vede, ba nu-l vede, dăde cu bota: «Ne, mă, ne!» Tare n-o strâgat, că era nopte. Petri [în dreptul] pârău de la Andriaşu babii o văzut că cânele îi cu copite de cal. S-o spăriet, că numa dracu, să zice, că are copite“ (Chita-Pop, 238). Pornind de la ideea împărţirii originare a cosmosului între un creator fast şi unul demonic, dualitatea primordială a demiurgilor a fost continuată o dată cu apariţia elementelor universului cunoscut, în funcţie de aportul lui Dumnezeu sau al diavolului[1] la desăvârşirea creaţiei: „După ce Dumnezeu a făcut lumea şi tot ce se află pe dânsa cu ajutorul diavolului, că de aceea numai pe jumătate e bună şi există şi rău pe lume, s-a dus Atotziditorul să se spele pe mâini aşa cum se cuvine după isprăvirea lucrului. Din stropii care au sărit din mâinile lui s-au născut îngerii. Diavolul, văzând una ca asta, s-a spălat şi el, dar din stropii lui au ieşit dracii. Diavolul, ambiţios cum era, s-a spălat mai mult şi de aceea au ieşit mai mulţi draci decât îngeri“ (Olinescu, 68). În general, popularea universului cu fiinţe demonice poate fi circumscrisă proverbului românesc: „Dumnezeu face casa, dracul aduce musafirii“. Într-adevăr, toate legendele care explică originea dracilor vorbesc despre originea lor divină, care a fost însă pervertită („Din bun, şi bun şi rău, ca dintr-un lemn şi cruce, şi măciucă“.); o dată cu decăderea acestor fiinţe angelice s-a tulburat şi echilibrul în care se afla creaţia divină în totalitatea ei. În afară de presupusa „cădere“ a stropilor de apă de pe mâna dracului sub forma diavolilor, legendele populare, făcându-se ecou al reprezentărilor biblice, atestă episodul căderii îngerilor. Natura divină a dracilor este aici evidentă; alungarea lor din cer este o pedeapsă pentru caracterul neliniştit şi scormonitor al „diavolilor“, care nu au deloc astâmpăr şi nu se subordonează conducătorului suprem. Căderea diavolilor din înaltul cerului s-a soldat nu numai cu răspândirea demonismului pe întreg pământul (de atunci se spune că s-au răspândit peste tot, în pământ, pe pământ, prin păduri şi pustietăţi, prin peşteri şi locuri necurate etc., de unde se credea că ies adeseori în calea oamenilor, sub înfăţişări diferite); prin acest act, după unele credinţe, rebelii diavoli au luat în posesie fiecare câte un teritoriu, devenind ce şi-au dorit dintotdeauna – stăpâni ai propriei împărăţii (astfel

[1] Potrivit informaţiei transmise de Euthymios Zigabenus, bogomilii credeau chiar că Satanail era primul născut al lui Dumnezeu, iar Hristos al doilea (Eliade, 1995, 76).

se explică natura demonică a duhurilor casei, pădurilor, câmpului, apelor, aerului, minelor, comorilor etc. – care nu sunt altceva decât dracii care au nimerit într-un teritoriu pe care l-au şi luat în posesie). O origine târzie o are şi următoarea legendă etiologică, destul de răspândită la slavi: se spune că Adam s-a sfiit să-i spună lui Dumnezeu că are atât de mulţi copii, aşa că a ascuns o parte a lor; aceşti copii ascunşi au devenit *forţa malefică*: stăpâni ai caselor, pădurilor, câmpurilor, apelor, fiecare rămânând acolo unde i-a poruncit Dumnezeu să trăiască (Pomeranţeva, 1975, 33).

Pactul cu diavolul

Fă-te frate cu dracul până vei trece puntea.
proverb românesc

Ideea păstrării bunelor relaţii cu reprezentanţii puterilor întunericului a apărut chiar de la începuturile creştinismului şi a fost exprimată plastic şi în zicători: „Cu trupul în biserică şi cu gândul la dracul", „Ziua mănâncă colaci, noaptea umblă după draci", evidenţiind propensiunea omului pentru latura demonică a realităţii. Teama resimţită în faţa tuturor acestor reprezentări malefice nu era suficientă pentru a-i face pe oameni să-şi ia toate măsurile necesare de securitate şi să renunţe la ideea unei posibile alianţe: „Nici pe dracul să-l vezi, dar nici cruce să-ţi faci". Unui om care-i aprinde o lumânare diavolului, acesta îi arată o comoară, spun ucrainenii (Barag, 818). O formă mai veche de pact, de înţelegere cu divinitatea o constituia *devoţiunea (devotio)* şi *consacrarea (votum)*. Consacrarea este o promisiune pusă în practică după realizarea dorinţelor exprimate de către petent, promisiune care poate fi adresată unei divinităţi oarecare. *Devotio* este un pact de o natură aparte, prin care divinităţile infernale sunt invitate să-l facă ele însele, adică să pună stăpânire pe ceea ce doreşte autorul promisiunii. Pactul semnifică în primul rând înfăptuirea deziderateloor, şi executarea lui de către divinităţile interesate arată că acestea acceptă oferta în schimbul acţiunilor lor, cu toate consecinţele sperate şi prevăzute de autorul devoţiunii. Astfel, în timp ce înfăptuirea unei promisiuni reprezintă întotdeauna plata unei datorii, o manifestare de recunoştinţă pentru o binefacere obţinută, *devotio*, dacă este acceptată, îi pune pe zei în posesia obiectului consacrat înainte ca ei să-şi fi probat dorinţa de a pune în practică intenţiile contractantului (Bernand, 109).

Este interesant că, după tradiţie, primele înţelegeri cu diavolul le-a făcut chiar Dumnezeu, eroul mitic. Legendele bulgăreşti, care îi acordă diavolului

un rol creator, aşa cum se întâmplă şi în alte mitologii, îl prezintă ca pe un însoţitor necesar al Creatorului: Dumnezeu se plimba singur. Zărindu-şi umbra, el strigă: „Ridică-te, tovarăşul meu!“ Satana se ridică din umbra lui Dumnezeu şi îi ceru să împartă Universul între ei: Pământul pentru el, Cerul pentru Dumnezeu; viii pentru Dumnezeu şi morţii pentru el. Şi semnează împreună un contract în acest sens (Eliade, 1995, 79). Şi legendele româneşti fac aluzie la o înţelegere asemănătoare în care întâlnim aceiaşi eroi divini. De fapt, Sf. Petru este cel care a răscumpărat sufletele oamenilor din robia diavolului, furând de la acesta zapisul fatal. Credinţele populare plasează întreprinderile oamenilor sub semnul unei înţelegeri nechibzuite încheiate *ab originem*: „După ce Adam a fost izgonit din rai, pentru a-şi agonisi hrana s-o pus să lucre pământul şi într-o zi pe când ara a venit dracu şi i-o zâs că locul e al lui şi nu-i dă voie. Adam atunci a prins a plânge; iar demonul Scaraoţchi (...) i-a zis omului, că atunci îi va da voie să are, când îi va dărui pruncii în ascultarea lui. Şi Adam şi atunci s-a pripit, de s-o învoit (...). Iar Scaraoţchi îndată a făcut două cărămizi şi pe amândouă o pus Adam palma, după care dracu împreunându-le, le-a ars în loc şi asta o rămas ca un fel de zapis“ (Dragoslav-4, 112). Motivul imixtiunii în teritoriul aflat (aparent) în posesia demonicului apare frecvent în legende superstiţioase şi basme nuvelistice – ţăranul îl păcăleşte pe drac/duhul pădurii etc. cultivând plante diferite (prima dată ridichi, apoi grâu/porumb), păcălindu-l pe duh la împărţirea recoltei (mai întâi îi promite acestuia partea aeriană a plantei (frunzele), în anul următor, demonul, supărat, vrea să primească el rădăcinile (de această dată omul a cultivat cereale!). În acest sens, putem vorbi de o încercare târzie de a răzbuna „ruşinea“ suferită de strămoş, care nu a putut ţine piept şireteniei diavolului. În legendele mitologice, duhul pădurii nu mai pare la fel de uşor de păcălit. Astfel, înţelegerea care se face cu acesta este deosebit de serioasă, mai ales că omul este cel care-i cere sprijinul demonului. Pentru a păzi turma de animalele sălbatice, ciobanul rus încheie un pact cu duhul pădurii. Dacă *leşii*, duhul pădurii, fură animale, ciobanul poate face o plângere împotriva lui la împăratul pădurii; acestuia îi aduce ofrandă, în pădure, la o răspântie, un ou şi prăjituri din făină de secară (Afanasiev, 1865, I, 415). Pentru a-l invoca pe duhul pădurii, trebuie respectat un ritual aparte: e nevoie să tai nişte mesteceni tineri şi să-i pui în cerc, cu vârfurile spre interior; apoi trebuie să-ţi dai jos crucea de la gât şi, intrând în cerc, să strigi tare: „Uncheşule!“, şi duhul apare imediat. Sau, noaptea, în ajunul Sf. Ioan, trebuie să mergi în pădure şi să tai un plop tremurător, astfel încât el să cadă cu vârful spre răsărit; pe butuc te aşezi cu

faţa la răsărit, te apleci şi, privind printre picioare, trebuie să spui: „Uncheşule! arată-te nu ca un lup cenuşiu, nu ca un corb negru, nu ca un brad de foc, arată-te cum sunt eu!“ Imediat încep să foşnească frunzele mesteacănului sub o adiere uşoară de vânt, şi duhul pădurii apare având o înfăţişare antropomorfă. Alteori se spune: „Uriaşule *lesovik*, am venit la tine eu, *cutare,* cu plecăciune, te rog, leagă cu mine prietenie“. Când apare, poţi să faci cu el înţelegerea: omul îi dă sufletul lui, iar duhul se obligă să-l ajute la vânătoare, să-i protejeze turmele şi să-i găsească animalele pierdute (Afanasiev, II, 1868, 345). Slavii de răsărit cunosc numeroase duhuri care sunt dispuse să se pună, măcar parţial, în slujba oamenilor. Fiind un fel de spiriduş independent, duhul casei, *domovoi*, se apropie mai mult de reprezentările occidentale ale demonului însoţitor, auxiliar nedespărţit al vrăjitoarelor. Dacă un gospodar vrea să încheie un pact cu duhul casei, *domovoi*, în ajunul Sf. Gheorghe trebuie să coacă nouă pâinici fără sare şi, înainte de miezul nopţii, se duce la o răspântie, se înconjură cu ele şi-l cheamă pe duh, spunându-şi păsul (Strahov, 84). O altă variantă a spiriduşului domestic o constituie spiritele auxiliare ale minerilor. *Blue Cap* (în Anglia) poate împinge vagoneţii în subteran şi pentru aceasta le cere plată minerilor o mare sumă de bani. Muncitorii îi dau plata de două ori pe lună. În acest scop, monede mărunte erau ascunse în colţurile îndepărtate ale minei (Gelgardt, 511). La fel se proceda când cineva dorea să obţină de la demoni calităţi deosebite, cum ar fi, de exemplu, harul cântatului: „Se spune că ar fi fost odată un moşneag care cânta foarte frumos din fluier. O dată îl lăuda cineva şi îl întreba cum de poate aşa de frumos cânta? Bătrânul oftă şi zise: «Mai bine n-aş fi cântat!» Şi spuse, cum, auzind din oameni şi voind şi el să cânte frumos, duse fluierul noaptea în crucile drumului şi-l lăsă acolo. Peste noapte diavolul a turnat în fluier sânge de sub unghii, de la o sută de cântăreţi, cei mai mari din lume, şi omul în schimb a avut să-i deie sufletul său. Şi el s-a bucurat şi a cântat mult timp din trişcuţa aceea, cum n-a mai cântat altul, dar ce folos, termenul se apropia şi mâine, poimâine avea să-l ia“ (Niculiţă-Voronca, 468-469). Dacă acest tip de pact justifică viitoarele suferinţe ale celui care-l solicită, există însă cazuri în care omul era silit de demon să încheie cu acesta înţelegerea. Cel mai adesea, duhul cel rău, indiferent de originea şi de înfăţişarea lui, îi forţa mâna contractantului, care, în necunoştinţă de cauză, semna înţelegerea cu urmări în general tragice. Într-un basm publicat de At. M. Marienescu, *Petre Făt-Frumos*, unul din eroii basmului este chiar obsedat de gândul că, într-un moment, va putea ceda în faţa vicleşugurilor demonului, astfel că iniţiază o contabilitate strictă

a tuturor posesiunilor: „A fost odată un împărat care, când pleca la vânătoare, lua în scris toate câte avea în casă, căci ce rămânea nescris îi lua zmeul. La vânătoare se simţi cuprins în întuneric şi auzi un glas strigând: «Împărate, să-mi dai ce ai uitat nescris acasă, ca să te lumineze!» Împăratul îi jurui nescrisul, negândindu-se că fătul din pântecele împărătesei era acel lucru nescris“ (Şăineanu, 264-265).

În procesele de vrăjitorie pactul cu diavolul constituia primul cap de acuzare, şi nu atât farmecele săvârşite de vrăjitoare. Un demonolog al vremii, Perkins, în 1608, explica acest lucru astfel: „Chiar dacă vrăjitoarea nu produce răul, ci aduce folos, ea se dezice de Domnul Dumnezeul nostru şi se supune legilor duşmanului Lui şi al Bisericii; prin urmare, moartea îi va fi răsplata trimisă de Dumnezeu: ea nu trebuie să mai trăiască“ (Robbins, 139). Demonologii negau faptul că vrăjitoarele posedau puteri supraumane, capabile să pună în practică vrăjile. Farmecul era realizat de fapt de către demonul invizibil (Nider, *Praeceptorium Divinae Legis*, 1470; *apud* Robbins, 93). Această concepţie generală a pactului a început treptat să fie pusă în discuţie de Părinţii Bisericii pornind de la expresia lui Isaia: „Noi am făcut legământ cu moartea şi cu iadul învoială“ (28, 15). Atât Origene (185-254), cât şi Augustin (354-430) asociază prezicerile, farmecele şi descântecele cu *pacta cum daemonibus*. „Toate superstiţiile, atât cele neînsemnate, cât şi cele păgubitoare, – scrie Augustin – provin din înţelegerea josnică a oamenilor cu demonii, din pactul neruşinat al unei prietenii trădătoare, care de fapt trebuie respins“ (*De Doctrina Christiana*, *apud* Robbins, 141). În acest fel, chiar teoreticienii Inchiziţiei considerau că diavolul e cel care, stând în preajma vrăjitorului, îi transmite cunoştinţe altfel de neatins de un om obişnuit: „Deoarece noi cercetăm dibăcia de ghicitori a diavolilor, trebuie, prin urmare, să ştim că ei sunt în stare să prevestească toate întâmplările pe care le vor înfăptui. Ei primesc adesea şi puterea de a trimite boli, de a răspândi miasme aducătoare de molime, ei îi stârnesc pe stricaţii dornici de plăcerile vieţii să se apuce de vrăjitorie, căci ei cunosc prea bine apucăturile rele şi ştiu că aceştia se vor supune cu uşurinţă viclenelor lor înrâuriri. Atunci când, prin mijloacele lor nevăzute, ei înrâuresc şi fac minuni cu meşteşugul lor, oamenii nici măcar nu-şi dau seama că sunt înrâuriţi de diavoli, nici nu bănuiesc de unde vin gândurile nebuneşti ce le trec prin minte când sunt treji sau când dorm, gânduri cărora ei le dau ascultare...“ (Molitor, 58). În momentul în care „gândurile nebuneşti“ au pus stăpânire pe femei, „diavolul le învaţă, într-adevăr, să ia o pietricică şi, aşezate spre apus, să o arunce în spate, sau să arunce nisip în apă sau în

văzduh, sau să fiarbă într-o oală păr aspru de porc, sau să pună de-a curmezişul unui râu o bârnă sau crengi de copaci, şi alte asemenea nerozii. Diavolul orânduieşte ziua şi ceasul când aceste femei lesne încrezătoare trebuie să se dedea acestor vicleşuguri, şi ele, cu mai multe soaţe, îl ascultă întocmai. Îndeplinind astfel de porunci, atunci când izbucnesc vijelii, grindine sau alte nenorociri de care diavolul are ştire dinainte cu îngăduinţa lui Dumnezeu, aceste femei stricate sunt încredinţate că uraganele sunt urmarea priceperii lor; fără să fie ajutate, ele nu sunt în stare să facă să cadă o singură picătură de apă. Dar, încrezătoare, aceste femei aduc mulţumiri diavolului, i se închină, îi jertfesc victime sau îl plătesc în alte feluri" (*idem*, 69). Concret, diavolul, pentru a „supune cu uşurinţă viclenelor lui înrâuriri", lua adesea înfăţişare umană, păcălindu-l pe omul aflat la ananghie, speculându-i nevoia de ajutor. Iată un fragment dintr-o anchetă a Inchiziţiei, desfăşurată în Franţa, în care sunt narate peripeţiile prin care trece un astfel de nefericit: „Povestea că în 1502 o furtună îngrozitoare i-a risipit oile. În timp ce pornise la drum să le caute, s-a întâlnit cu trei călăreţi negri, cărora le-a împărtăşit nenorocirea care se abătuse asupra lui. Unul dintre ei i-a promis alinare şi sprijin dacă-i va sluji ca unui stăpân şi suzeran. Pierre Burgo a căzut de acord şi au încheiat înţelegerea într-o săptămână. În curând el şi-a găsit oile. În timpul celei de-a doua întâlniri, când a aflat că necunoscutul cel bun era servitor al diavolului, Pierre s-a dezis de credinţa creştină şi a depus jurământ de credinţă, sărutând mâna stângă a călăreţului, ce era neagră şi rece ca gheaţa. Peste doi ani, Pierre a încercat să se întoarcă la creştinism. În acest moment, un alt slujitor uman al diavolului, Michel Verdun, a primit poruncă de a-l readuce pe Pierre în turma acestuia. Entuziasmat de promisiunea că va primi aur diavolesc, Pierre s-a dus la sabat, unde fiecare ţinea în mână o lumânare de ceară verde, care ardea cu o flacără albastră. Apoi Michel i-a poruncit să se dezbrace în pielea goală şi să se ungă cu o unsoare fermecată; în acest fel Pierre s-a transformat în lup. Peste două ore Michel i-a dat altă alifie şi Pierre şi-a recăpătat înfăţişarea umană..." (Robbins, 89-90). Vechile legende care narează despre pactul cu diavolul menţionează ajutorul primit de la acesta în viaţa pământească, precum şi răsplata care trebuie înapoiată în viaţa de apoi. Acest tip de legende, precum şi cele referitoare la zborurile vrăjitoarelor au intrat în tradiţia europeană aproximativ în secolul al IX-lea din sursele bizantine, un factor care a favorizat migraţia fiind cruciadele. Se pare că Hincmar din Reims (secolul al IX-lea) a fost primul autor care a inclus în *Viaţa Sfântului Vasile* povestirea despre servitorul unui senator care s-a îndrăgostit de fiica

stăpânului său. După ce şi-a vândut sufletul diavolului, sluga a cucerit inima iubitei. El a scăpat numai datorită sfântului, care l-a silit pe diavol să anuleze contractul (Robbins, 142). Spre sfârşitul secolului al XIV-lea (1398) Universitatea din Paris a confirmat oficial teoria conform căreia vrăjitoria presupune pactul cu diavolul, ce a slujit drept fundament luptei declanşate de Inchiziţie. Cea mai amănunţită descriere a ritualului încheierii pactului cu diavolul este cuprinsă într-un *Compendium Maleficarum* (1608, 1626) aparţinând lui Guazzo. Aceste etape ale decăderii ar fi:

1. Negarea credinţei creştine. Autorul oferă un exemplu al unui asemenea jurământ: „Îl neg pe creatorul cerului şi al pământului; mă dezic de botezul meu; neg serviciul divin pe care îl înfăptuiam înaintea lui Dumnezeu. Jur credinţă diavolului şi cred numai în el". Călcarea în picioare a crucii, care însoţea acest jurământ, era cea mai importantă parte a acestui ritual;

2. Noul botez, realizat de diavol, şi primirea noului nume;

3. Ungerea simbolică cu mir;

4. Negarea naşilor creştini şi jurământul de supunerea faţă de noii îndrumători;

5. Înmânarea simbolică către diavol a unei bucăţi de îmbrăcăminte;

6. Jurământul de credinţă făcut diavolului, realizat stând în picioare în interiorul cercului magic trasat pe pământ.

Într-o istorie a Inchiziţiei din 1692 această procedură este completată:

7. Rugămintea adresată diavolului de a înscrie numele în Cartea Morţii;

8. Promisiunea de a aduce ca jertfă diavolului copii;

9. Promisiunea de a plăti un tribut anual demonului (erau admise numai daruri de culoare neagră);

10. Marcarea diferitelor părţi ale corpului cu pecetea diavolului (care putea avea forme diverse, adesea chipul unor animale). Se spunea că erau marcaţi astfel cei în care diavolul nu avea deplină încredere;

11. Obligativitatea, pe timpul slujirii diavolului, de a nu se împărtăşi, de a distruge sfintele relicve, a de nu folosi apă sau lumânări sfinţite etc. (*idem*, 144).

În ceea ce priveşte prezenţa pactului, în credinţele populare, fundamental era episodul vânzării sufletului: „Babele, mai ales acelea care se ocupă cu vrăji şi farmece, au făcut legământ cu dracul şi şi-au vândut sufletul lui. Legământul ar consta în aceea că baba, în schimbul ştiinţei vrăjitoreşti, îşi vinde sufletul dracului, care la moarte vine şi-l ia cu sine în iad. Zapisul se face pe un anumit timp, adică dracul îi mai dă babei zece, douăzeci de ani de viaţă şi numai după aceea vine şi-i ia sufletul (...). Zapisul se scrie cu

sânge, iar dracul îi dă într-o băutură făcută din fel de fel de ierburi ştiinţa vrăjitoriei. Pe deasupra îi dă şi un spiriduş, care să-i ajute“ (Olinescu, 33-34). Momentul luării sufletului vrăjitoarei este prezentat într-o descriere cutremurătoare (să nu uităm că în general moartea unui vrăjitor, fie că se face sau nu aluzie la vânzarea propriului suflet diavolului, este privită ca un moment de dezechilibru cosmic; (cf. capitolul consacrat meteorologiei populare): „Fermecătoarele toate au draci, altfel n-ar putea să facă farmecele lor. O fermecătoare avea o fată şi, la moartea mamei sale, fata a cerut să-i dea ei, pentru farmece; mă-sa n-a vrut, i-a zis că să vadă ce va trage ea de la dânşii, când va fi moartă. Pentru aceasta să-şi puie hamurile pe trup şi să se ascundă sub pat. Fata a făcut aşa şi a văzut cum dracii îi scoteau cu ţepuşe ochii, cum o tăiau cu feresteie, cum şedeau călare pe ea şi smulgeau carnea de pe dânsa...“ (Niculiţă-Voronca, 471). Şi iniţierea vrăjitorilor ruşi se baza pe dezicerea de Dumnezeu şi de împărăţia cerurilor şi pe vinderea sufletului diavolului. Pentru a realiza primul deziderat era suficient ca, noaptea, la o răspântie, să-ţi iei de la gât crucea şi s-o pui sub călcâiul drept, sau să aşezi o icoană pe pământ cu faţa în jos şi să te urci pe ea cu picioarele, pentru ca mai apoi, stând astfel, să spui tot felul de blestemăţii, să rosteşti invocaţiile şi să asculţi poruncile date de Satana. În momentul încheierii pactului cu diavolul, acesta consfinţeşte prin jurăminte cuvântul dat, alteori celor cu carte le cere să semneze pactul cu sânge, celor analfabeţi poruncindu-le să se dea peste cap de un număr de ori, deasupra unui număr de cuţite înfipte în pământ. Când toate riturile s-au încheiat cum se cuvine, iniţiatul va primi, pentru a fi însoţit şi slujit toată viaţa, nişte drăcuşori mici şi vioi (Maksimov, 112-113).

O altă situaţie în care se impunea încheierea unui pact era obţinerea unei comori demonice. Credinţele în existenţa norocului extern, ipostaziat de mormanele de bani, de banii fugători sau de spiriduşi sunt extrem de răspândite în mitologiile populare. Pentru a intra în posesia unei asemenea averi incredibile este nevoie de jertfe consistente din partea doritorilor: „Unele comori sunt jurate pe câte un suflet şi nu le poate scoate până nu-i dă un suflet; apoi ori îi dă o lighioană: o găină, un câine, ori un purcel ceva, ori îi dă un om, dacă cere suflet de om. Şi când îl dă, îl dă peste groapa de unde vrea să scoată comoara şi zice că a lui să fie. Câte unul îşi dăruieşte din copiii lui, dacă cere suflet de om, numai ca să poată scoate...“ (Marian, 1994, II, 290). Întâlnim însă şi aici, în reprezentările populare legate de pactul cu diavolul, ecoul acelui tragism deosebit al omului care se trezeşte deodată în mijlocul unei conspiraţii cosmice ţesute de forţele malefice. Nu este cazul

vrăjitorilor sau aspiranţilor la vrăjitorie, care apelează cu asiduitate la demon pentru a-şi perfecţiona cunoştinţele sau pentru a fi iniţiaţi în tainele oculte. Un moment de cumpănă din viaţa omului, o cădere sufletească este speculată: diavolul simte de la distanţă viitoarea victimă, care nu mai are putere (şi nici nu mai vrea) să schiţeze vreun gest de apărare. Lipsa banilor, care atrage după sine imposibilitatea împlinirii iubirii visate, este cea care-i stârneşte eroului povestirii de mai jos, narate de scriitorul rus N. V. Gogol, gândurile alianţei fatale. Dorind să pună mâna pe efemera floare de ferigă, receptată în gândirea mitologică drept succedaneu al comorii (demonice), Piotr acceptă iniţierea propusă de diavolul întrupat într-un alt personaj, Basavriuk, întărită prin pactul corespunzător: „Numai că degeaba-şi închipuise bietul flăcău c-o să-şi poată îneca supărarea în băutură. Rachiul îi arse gura, îl ustura ca urzicile, îi păru mai amar ca pelinul. Făcu un vânt cănii, de-o trânti pe podea. «Ia nu te mai necăji atât, cazace!» auzi atunci în spatele lui un glas gros ce vuia ca un tunet. Întoarce capul să vadă – cine-i? Cine să fie? Basavriuk! Brr, că slut mai era! Părul – cum e coama mistreţului, ochii – ca de bivol. «Ştiu eu, ştiu, ce ţi-ar fi ţie acum de trebuinţă: asta!» şi, cu un zâmbet drăcesc în colţul gurii, Basavriuk îşi săltă în palmă punga pe care o purta la brâu şi în care atunci se auziră banii zornăind. Piotr tresări. «Ehehe! ia uite-i ia cum mai lucesc!» vorbi din nou celălalt cu glasul lui ca un tunet şi, luând un pumn de galbeni din pungă, şi-i turnă înadins dintr-o palmă în cealaltă, vânturându-i parcă. «Ehehe, i-auzi-i ia cum mai zuruie! şi pentru un morman de zuruitori dintr-ăştia, care strălucesc, ce-ţi cer eu în schimb? Un singur lucru!» – «Demone! strigă Piotr. Fie! Mă învoiesc!» Bătură palma. «Piotr, să ştii c-ai nimerit cum e mai bine: mâine-i Ivan Kupala. O singură dată pe an înfloreşte feriga, şi numai în noaptea de Sânt-Ivan Kupala...»“.

Ajutorul oferit de diavol eroului povestirii seamănă într-adevăr cu o iniţiere. Dracul nu îi aduce, în schimbul sufletului, grămezi de bani sau alte comori. Eroul nostru, singur, dar urmărind indicaţiile „hierofantului“, trebuie să se descurce în faţa dezlănţuirii de demonism din noaptea în care nu se deschid numai cerurile, ci şi iadul: „«– Vezi cele trei dâmburi din faţa ta? O să dai acolo de o mulţime de flori; nu care cumva să te-mpingă păcatul să rupi vreuna din ele. Numai feriga s-o smulgi în clipita în care-i vedea-o înflorind, şi atunci să nu caţi nicăieri în altă parte, oricât te-ai minuna de cele ce s-or mai petrece» (...). Piotr porni spre cele trei dâmburi, privi: care flori? Nici pomeneală. Doar bălării ce se încâlceau potopind totul, de nu mai desluşeai cu ochii nimic prin hălăciuga lor. Deodată cerul sclipi de-o

străfulgerare iscată din depărtări şi lui Piotr i se arătă în faţă o pajişte plină de flori cum nu mai pomenise, una mai chipoasă decât cealaltă; iar printre ele, şi o ferigă ca toate ferigile, frunză goală (...). Dar, când se uită el mai bine – stai că feriga asta are un bobocel care bate în roşu din ce în ce mai tare şi într-una se mişcă încolo şi încoace, de parc-ar avea suflet. Ba că-i curat minune! Şi se tot foieşte bobocelul, creşte, se face mai mare şi mai roşu, e roşu acum ca un cărbune aprins. Şi pe urmă zbucneşte din el ceva ca o steluţă, se-aude un trosnet uşurel şi, chiar sub ochii lui, bobocul, iată-l, se desface, s-a preschimbat într-o floare roşie care parcă arde ca o văpaie, aruncă lumină şi asupra celorlalte flori. «Acum!» îşi spuse Piotr, întinzând mâna. Însă numai ce vede că, o dată cu mâna lui, se-ntind spre floare sute de labe păroase, iar îndărătul lui aude un zgomot, ca şi cum se tot repezea de colo-colo cineva sau ceva, aţinându-se. Strânse o dată din ochi, apucă lujerul, smuci – gata, floarea îi rămase în mână. După aceea nimic, linişte (...). Trase deodată, cine-o fi, un şuier de-i îngheaţă sângele-n vine lui Piotr şi i se năluci că iarba câmpului parcă prinsese a fâşâi, florile începuseră a se-ntreba între ele, neliniştite, cu glăsuşoarele lor sunând subţirel ca nişte clopoţei de argint; copacii se porniseră a vui bolborosind supăraţi...“ Demonicul ajutor, Basavriuk, se dovedeşte a fi, într-o mare măsură, lipsit de puteri deosebite. Nici măcar vrăjirea florii de ferigă nu este făcută de acesta, ci de o vrăjitoare, un fel de personificare a ferigii demonice, asupra căreia demonul are însă un ascendent considerabil: „Pe dată Basavriuk se însufleţi, ochii îi luciră. «Greu te-ai mai urnit, cloanţo!» mormăi cu gura ca amorţită şi după asta îi spuse lui Piotr: «Uite-acuşi o să vezi în faţa ta o zână; ai grijă, fă întocmai cum ţi-o hotărî ea, că de unde nu, s-a mântuit pe veci cu tine!» Iar la vorbele acestea despică drept în două cu ciomagul o tufă de mărăcini şi tot atunci li se arătă în faţa ochilor o bojdeucă scundacă de, vorba ceea, bătea broasca în geam cu laba. Basavriuk dădu un pumn în perete de se cutremură bojdeuca. Numaidecât le sări în faţă, să-i rupă, un zăvod urât, negru, care însă, chelălăind, se preschimbă în mâţă, iar mâţa aceea se şi năpusti să le scoată ochii. «Ho, baborniţa dracului, nu căpia!» făcu Basavriuk, mai şi piperându-şi aceste spuse cu încă două-trei vorbuliţe, la auzul cărora orice om de bine şi-ar fi astupat urechile. Cât ai clipi, mâţa se preschimbă într-o babă cu obrazul zbârcit cum e mărul scos de la cuptor şi cocârjată, cocârjată toată; nasul şi bărbia ei – leit cleştele de spart nuci. «Ce mai zână!» gândi Piotr şi, privind-o, simţea că-l trec toate răcorile. Cotoroanţa de vrăjitoare îi smulse floarea din mână şi se gheboşă mai tare ducând-o la gură şi descântând-o în legea ei, pe şoptite, împroşcând-o din

când în când cu nişte apă sau cu cine ştie ce-o mai fi fost cu ce-o stropea ea. Îi ieşeau scântei din gură, i se adunau pe buze clăbuci de spumă. Îi pune floarea îndărăt în mână lui Piotr şi-i spune: «Zvârle-o în sus!» Face el întocmai ce-i spusese cloanţa, dar – ia uite ce minune! floarea nu cade la pământ: bună bucată de vreme a zburat lin cum pluteşte barca pe faţa apei şi aşa, lunecând acolo sus, prin întuneric, arăta ca o bobiţă de foc; pe urmă a început să se pogoare încetişor, şi atât de departe a căzut, încât abia o mai puteai zări, ai fi spus că se preschimbase într-o steluţă din acelea mici de tot, cât sămânţa macului. «Acolo!» zise cloanţa cu glasul ei înfundat şi hârâit; iar Basavriuk îi puse în mână lui Piotr un hârleţ: «Apucă-te de săpat în locul acela, Piotr. O să dai de-atâta aur, că nici în vis nu ţi s-a arătat vreodată...» Îşi scuipă flăcăul în palme, înşfăcă hârleţul, apăsă pe el cu talpa şi luă o glie, şi-apoi o luă şi pe-a doua, şi pe-a treia şi încă una... Iată că nimeri în ceva tare de tot. Şi atunci Piotr începu să vadă bine, în fundul gropii, un sipeţel ferecat. Vârî mâna să-l scoată afară – sipetul intră mai adânc în pământ, dădu iarăşi să-l scoată – sipetul se ducea mai adânc şi mai adânc, iar în urmă-i, Piotr auzi un râset care mai curând aducea cu şuierul şarpelui...“ În acest moment, când eroul vede că diavolul s-a ţinut de cuvânt, este chemat să-şi îndeplinească promisiunea prevăzută de înţelegere. Dacă nu-şi vinde direct propriul suflet, este de acord să aducă o jertfă sângeroasă. În ultimă instanţă, aprobarea unei astfel de practici atrage după sine şi pierderea propriului suflet, pe lumea cealaltă: „... «Degeaba, n-o să fie a ta comoara până n-o răscumperi cu sângele unei fiinţe omeneşti!» îl înştiinţă vrăjitoarea, împingând spre el o făptură mică de stat, un ţânc de vreo şase ani, care purta în cap un cearşaf alb, lung până la pământ, şi-i făcu semn lui Piotr: «Taie-i capul!» Flăcăul înlemni. Ce? puţin lucru e să-i zbori capul unui om aşa, netam-nesam, ba mai mult încă: unui copil nevinovat! De mânie, smulse cearşaful ţâncului (...). Ca scos din minţi, sări Piotr cu cuţitul în mână la vrăjitoare, dar când s-o răpună... «– Cum rămâne cu legământul tău şi cu fata ce râvneşti?» se înălţă glasul tunător al lui Basavriuk, iar Piotr, de parcă-l ajunsese un glonţ între umeri, se clătină. Vrăjitoarea bătu atunci cu piciorul în pământ: dintr-o dată zbucni din ţărână o văpaie albastră; se lumină dedesubt pământul până-n miez, se făcu străveziu cum e cleştarul; vedeai ca-n palmă tot ce tăinuiesc străfundurile lui. Chiar acolo, sub locul unde se aflau tustrei, bani de aur şi nestemate zăceau în adânc cu grămezile, care-n sipete, care-n căldări. Lui Piotr i se aprinse ca un foc privirea... mintea i se înceţoşă... De parcă înnebunise dintr-o dată, strânse-n pumn prăselele cuţitului şi sângele nevinovatului copilaş îi împroşcă obrazul...

De pretutindeni, în aceeaşi clipită, auzi hăulind de se cutremurau văzduhurile un hohot de râs drăcesc. Ciurde de slute arătări din iad prinseră a-i ţopăi în faţa ochilor. Hămesită ca un lup, vrăjitoarea, încleştându-şi mâinile în leşul descăpăţânat, se adăpa cu sânge...“ (Gogol-1, 1972, 56-63).

În încheiere, menţionăm o altă credinţă interesantă. După cum, de la origini, omul şi-a stabilit calea pe care trebuie s-o urmeze, îngustată de propriile greşeli, fiind marcat îndeaproape de pactul fatal încheiat de el sau de reprezentanţi divini cu spiritele întunericului, păcatul originar este reluat în fiecare zi, pactul fiind reînnoit în fiecare noapte însă de aghiotanţii diavolului ataşaţi pe lângă fiinţa umană: „Noaptea, când dormi, dracul face răfuială de toate păcatele câte le-ai făcut peste zi şi le scrie, şi îngerul scrie faptele cele bune ce le-ai făcut, şi apoi îţi ia mâna şi pune degetul cel mic pecete, că adecă singur ai iscălit, şi cu acele merg pe ceea lume, când te va judeca Dumnezeu“ (Niculiţă-Voronca, 505).

6. *Mitologia Cărţii*

Cându-i să te ia dracul, te ia şi din biserică.
proverb românesc

6.1. Şcoala de Solomonie

Legendele româneşti care conturează portretul *solomonarului* – un personaj demonic aparte în mitologia română – se fac ecoul unor reprezentări mai complexe legate de iniţierea stăpânitorilor de adevăr. Fie că era vorba de aducerea la lumină a unor calităţi pe care le poseda respectivul chiar de la naştere, ele fiind transmise sau dobândite prin *menire, ursire*, fie că se realiza o însuşire *nemijlocită* a principiilor esenţiale ale magiei, formarea viitorului magician nu se putea realiza, în viziunea atât a cunoscătorilor, cât şi a profanilor, în afara unui cadru specific în care erau potenţate harurile celui ales. Imaginea unor asemenea focare sacre, tăinuite de cele mai multe ori de privirea indiscretă a profanilor (şi ea deosebit de puternică, din moment ce putea produce dezechilibre semnificative asupra iniţiaţilor), apare în miturile consacrate unor zei, semi-zei sau eroi antici, alături de legendele târzii, ce constituie ciclul unor personaje mitologice aflate exclusiv sub semnul maleficului (*balauri, /contra/solomonari, vrăjitori*). Prin tradiţie, orice coborâre sau urcare, deci o *transcendere* a

universului profan, este asimilată iniţierii. Tezeu, de exemplu, pentru care coborârile constituiau într-adevăr dobândirea unor calităţi deosebite, fiind în acelaşi timp şi o dovadă de netăgăduit a statutului de iniţiat, nu face o excepţie în acest sens. Imnul lui Bacchylides, *Adolescenţii,* narează câteva fapte de vitejie ale eroului. Tezeu primeşte inelul şi coroana magică lucrată de Hefaistos, care-i vor permite să se descurce în labirint. El merge la Hefaistos, rămânând închis în peşteră timp de nouă ani, unde deprinde secretele artei acestuia. Este adevărat, Tezeu coboară în spaţiul subpământean non-uman nu pentru a stăpâni arta magică, pentru a deveni el însuşi un adevărat cunoscător, ci pentru o iniţiere temporară: obţinerea şi manipularea unor obiecte magice (Delcourt, 119). În alte tradiţii, motivul iniţierii magicianului în spaţii consacrate apărea împreună cu cel al mutilării rituale a practicantului (*cf. şchiopi, marcare*). În legendele irlandeze, regina Medb, adversar al lui Cuchulainn, face din cei şase copii ai ei vrăjitori: băieţilor le taie piciorul drept şi mâna stângă, scoate ochiul stâng fiicelor, după care, timp de şaptesprezece ani, ei cutreieră lumea pentru a învăţa magia şi timp de şapte ani produc lănci magice (*idem*, 121). Odhin, la rândul lui, rămâne nouă zile şi nouă nopţi suspendat de un copac agitat de vânt, rănit de un vârf de lance, fără ca cineva să-i aducă mâncare sau de băut, după care distinge runele de la piciorul copacului, al căror maestru devine (*ibidem,* 134-135). Sintetizând principalele momente ceremoniale ale dobândirii puterilor magice, Marcel Mauss descrie etapele iniţierii în societăţile australiene (*l'Origine des pouvoirs magiques*; *apud* H. Hubert, M. Mauss, *Mélanges d'histoire des religions*, 1909, 131-187). Iniţierile diferă de la un trib la altul, dar ele au caracteristici comune:

1. Viitorul magician părăseşte tribul şi locuieşte în munţi o anumită perioadă de timp (în care figurează cifrele 7 şi 9). Sub conducerea unui iniţiator, el realizează nişte ceremonii, posturi şi privări rituale mergând până la a muri aproape de foame; el absoarbe substanţe magice care-i schimbă viziunea, după care renaşte iniţiat;

2. Mutilarea iniţiatică este, de multe ori, nesemnificativă: este scos un dinte, limba este străpunsă, septul nazal perforat. Dar magicianul este considerat a fi fost golit astfel de toate organele sale şi umplut cu viscere noi;

3. Urmează apoi episodul revelaţiilor în mijlocul morţilor, o coborâre sub pământ şi o urcare la cer, o dată cu dobândirea unei personalităţi noi;

4. Magicianul nu capătă renume decât după ce săvârşeşte o minune.

Basmele româneşti înregistrează sporadic roadele unor iniţieri oculte, materializate în calităţile deosebite ale eroilor. Un ţăran bagă ucenic pe fiul

său trei ani de-a rândul la dracul (în „şcoala diabolică“), cu învoiala de a-l lua înapoi numai de-l va recunoaşte, iar de nu, să rămâie al Necuratului (Schott, *Dracul şi ucenicul său, apud* Şăineanu, 259). În alte poveşti, exponentul iniţiatului este şarpele (şi el suferind un proces de transformare magică, cf. *balaurul*): „... Când se făcu şarpele mare, luă pe Pahon în ţara lui să-l răsplătească tată-său, împăratul şerpilor, binele ce i-a făcut, şi-l sfătui (că era năzdrăvan) să nu ceară alta decât mărgeaua de sub limbă, care împlinea orice dorinţă...“ (Pop-Reteganul, *Povestea lui Pahon, apud* Şăineanu, 420). Sau: „... Un om scăpase un şarpe dintr-un copac ce ardea şi ca răsplată şarpele îl învăţase toate limbile, sfătuindu-l însă să nu spună nimănui taina, că are să moară...“ (Cosmescu, *Omul care ştie toate limbile, apud* Şăineanu, 422). În alte cazuri explicaţia cea mai simplă care se dădea prezenţei unor calităţi supranaturale era mult mai firească: „... Bărbatul unei femei fusese ursit să înţeleagă limba dobitoacelor, dar nu putea descoperi taina decât cu pierderea vieţii...“ (Gr. Sima, *Povestea omului ce înţelege limba animalelor, ibidem*).

În mitologia română, iniţierea autorizată se realizează numai sub directa îndrumare a diavolului. Necuratul locuieşte sub pământ, unde se află şi şcoala sa diabolică, numită *Şolomanţă* sau *Solomonărie*, şi unde se învaţă toate limbile fiinţelor vii, toate tainele naturii şi toate formulele magice, farmece şi vrăji (solomonii). Acolo nu se primesc decât zece ucenici şi dascăl e diavolul însuşi, care după şapte ani de învăţătură, îşi opreşte câte un ucenic şi acela devine apoi *şolomonar*: Călare pe un balaur el se suie în nori, de unde poartă ploi, furtuni şi grindini. La sârbi, o asemenea şcoală de magie poartă numele de *verzilovo/verzino kolo* („cerc vrăjit“), în care pare a se fi conservat numele lui Virgiliu, care era considerat în Evul Mediu drept un mare fermecător. În acest cerc se adunau vrăjitorii (*grabanǿa* < *nigromant*), care primeau pe o roată puterea lui infernală (Şăineanu, 566). Scenariul clasic al legendelor cu solomonari cuprindea următoarele elemente: iniţierea la şcoala balaurului; învăţarea limbilor animalelor şi a tuturor formulelor magice; în şcoală intră zece ucenici – dar ies numai nouă; existenţa unui instrument inedit – cartea solomonarului, de care acesta se folosea pentru a-şi atinge scopul; scoaterea balaurului din lac; zborul în nori călare pe balaur; stăpânirea stihiilor atmosferice etc. Conform credinţelor populare, solomonarii sunt consideraţi a fi „călugări“, „oameni sfinţi“, „oameni pioşi şi învăţaţi“ etc., oameni predestinaţi să aibă puteri supranaturale (solomonarul este înzestrat din naştere cu o cămaşă miraculoasă care îi dă putere peste balauri), dar care se supun unei prelungite şi obligatorii

recluziuni iniţiatice (Oişteanu, 184). După unii, aceşti solomonari nu sunt oameni curaţi, ci blestemaţi de Dumnezeu, care şi-au vândut sufletul necuratului, ca să aibă putere asupra văzduhului (Candrea, 1947, 104). În Maramureş se crede că cei ce intră în şcoala de solomonărie nu ajung acolo de bunăvoie, ci un solomonar mai bătrân fură băieţii de pe pământ şi îi duce la şcoala de solomonărit, unde îi ţine închişi şapte ani sub pământ, fără să vadă razele soarelui (Gherman, 146). Timpul de învăţătură este de trei ani sau chiar şapte ani. Alte credinţe populare extind specializarea ce se desfăşoară în aceste şcoli subpământene. Nu este vorba numai de actanţii care stăpânesc practicile magice din domeniul magiei meteorologice (*solomonari, contrasolomonari* sau *balauri*). Accentul se pune de această dată pe cunoaştere. Este importantă instrucţia aleşilor, care devin astfel *năzdrăvani*, posesorii celor mai imprevizibile puteri, date lor de *cunoaşterea Cărţii*: „Deodată intră la şcoală şapte inşi – unii spun că şapte fraţi –, acolo învaţă din cărţi, pe care alţi oameni nu le pricep şi nu le ştiu ceti: învaţă cum să călărească pe balauri, cum să îi cheme, cum să poarte vremurile şi tot felul de descântece, farmece de-a lega şi dezlega ploile; de-a lua mana de la bucate; de-a scoate lapte din inima carului. După şapte ani de învăţătură ies din şcoală învăluiţi în neguri şi ţinându-se cu mâinile de un fuior lung de un un nor, care îi scoate în lumea noastră din celălalt tărâm îmbrăcaţi tot cu veşmintele cu care au intrat, iar din şcoală capătă o carte, un toiag sau un cârlig şi un frâu din scoarţă de mesteacăn, pe care totdeauna le poartă cu ei. Dintre ei însă unul totdeauna piere acolo, aşa că numai şase se re-ntorc“ (Gherman, 145). Din acest fragment de legendă începe să se contureze forţa malefică a Cărţii, a Cunoaşterii. Într-o mitologie a unui popor în care cunoaşterea de carte nu era, în epocă, tocmai punctul forte (explicarea acestor *superstiţii-supravieţuiri* a fost făcută tocmai prin neştiinţa de carte a marii majorităţi a populaţiei), imaginea, ambivalentă, a cărţii este un *topos*, deşi rar întâlnit, deosebit de puternic în ceea ce priveşte semnificaţiile pe care le dezvoltă. Într-o variantă, cunoscătorii de carte nu erau nişte fiinţe demonice ci, mai degrabă, nişte suflete neliniştite, chinuite de dorinţa cunoaşterii eterne: „Despre solomonari cred că sunt nişte oameni foarte pioşi şi învăţaţi. După ce au gătat de învăţat toate cărţile din lumea asta, au mers într-o ţară îndepărtată de la Răsărit, aici au stat într-o peşteră şi au scris la o masă de piatră toată învăţătura din lume într-o carte. Din peşterea aceasta apoi Dumnezeu, fiindcă în lume au fost ca nişte sfinţi, i-a înălţat în nori, şi acum ei conduc norii după cum voiesc (...). Dumnezeu le lasă voie deplină peste nori, căci ei fiind sfinţi, numai ce e bine vor face. Oamenii cred că

solomonarii din când în când vin iar pe pământ anume ca să cerce credinţa oamenilor şi mai ales dărnicia faţă de săraci. Pentru aceea cutreieră satele ca cerşetori“ (Gherman, 144). Respectul, profunda admiraţie a omului simplu pentru cei ce trudiseră în ale cărţii este de înţeles şi emoţionantă. Cunoscătorul cărţilor era într-adevăr un intermediar între oamenii de rând şi divinitate, un tâlcuitor al semnelor şi adevărurilor divine.

6.2. Prezenţa cărţii în mitologie

6.2.1. Cartea Albă = atribut al puterii divine

Fără îndoială, prima referire la carte ca la un deţinător de cunoaştere, de sacralitate, s-a făcut prin intermediul Bisericii, care le făcea cunoştinţă credincioşilor cu atributele sacre ale divinităţii, deţinătoarele legilor divine. Cartea prin excelenţă este Sfânta Scriptură, care începe treptat să fie folosită pentru oameni nu numai în timpul liturghiei: „Pe teritoriul românesc, sfinţii aleşi la cununia tinerilor deveneau patronii familiei, ai gospodăriei. Tinerii erau fie întrebaţi de către preot ce sfânt îşi aleg, fie preotul deschidea Evanghelia şi sfânt patron urma să fie cel la care s-a deschis cartea sfântă“ (Budiş, 73). Cu valoare apotropaică, textul sacru, copiat şi purtat în clipe de cumpănă, constituia de asemenea o redutabilă armă. La lipoveni, ca un mijloc de protecţie personală, se poartă la brâu, prinsă de *poias*, o rugăciune, şi, de asemenea, într-un săculeţ, seminţe de mac. Pentru a proteja animalele, la sârbi, rugăciunea de la Înviere este îngropată în grajd. În Sahel există talismane cărora trebuie să le înghită scrisul decolorat, însoţit de rădăcini pisate, în scopul de a face faţă foametei. Consumarea scrisului joacă un rol de prevenire (Pont-Humbert, 21). Tot în Africa, la populaţia akan, regula este să mănânci cu mâna dreaptă, să nu te uiţi la celălalt când mănâncă şi să nu vorbeşti, căci această practică, în afara lipsei de politeţe pe care o presupune, face trimiteri la vrăjitoria care mănâncă cuvintele (*idem*, 22).

O altă ipostază a Cărţii divine este *Cartea Vieţii:* „Dumnezeu are o carte mare în care e scris tot ce are să păţească omul în viaţă. Ce are să se întâmple, hotărăsc ursitoarele, la naşterea copilului“ (Zanne, VII, 151). O menţiune a Cărţii Vieţii o întâlnim la Petre Ispirescu, în *Povestea porcului*: Împăratul, plecând la război, îşi sfătuieşte fetele să se preîmble prin grădină, să intre prin toate cămările casei, „numai în cămara din fund, din colţul din dreapta“, să nu intre „că nu va fi bine de voi“. Fetele intră. Acolo, pe o masă mare cu un covor scump pe dânsa, găsesc o carte deschisă, în care stă scris cu cine se va mărita fiecare dintre fete... (*apud* Călinescu, 270). La slavii de sud, ursitoarele sunt descrise posedând acest atribut sacru: la bulgari, *pisariţa*

înscrie soarta pe fruntea nou-născutului. La sârbi, *Uris* meneşte soarta împreună cu *Upis*; ultimul fiind cel care scrie efectiv soarta copilului. Un alt aspect pe care-l mai poate lua Cartea Vieţii este cel al oracolului. Astfel, în basmul publicat de P. Ispirescu, *George cel viteaz*, cartea se face mesagerul pedepsei divine, fiind în acelaşi timp şi un instrument punitiv: „... Pe când tâlharii beau şi se veseleau, o dată se despică zidul şi se ivi o umbră, care puse pe masă două lumânări aprinse de piatră, o carte şi o cheie. Apoi umbra se făcu nevăzută şi tâlharii rămaseră ca scrişi pe perete. În acea carte se spunea că s-a sfârşit firul nelegiuirilor căpitanului, că e blestemat să rămâie urs până-şi va isprăvi păcatele. Găsind într-un sipeţel o piele de urs, căpitanul o îmbrăcă şi ea se lipi de trupul lui...“ (*apud* Şăineanu, 536-537). Ghicitul prin „deschiderea Cărţii“ (a Bibliei) este o formă de divinaţie foarte veche (a se vedea, în acest sens, capitolul consacrat divinaţiei în Antichitate). Gibbons scrie că Clodwig (Xlodvig) îşi condusese oştile asupra Parisului (în anul 507) şi, ajungând la Tours, unde era un loc sfânt şi un oracol al galilor, a trimis soli în biserică pentru a nota cuvintele psalmului ce va fi fost cântat când vor fi intrat în biserică. S-a întâmplat ca în biserică să se cânte despre vitejia şi victoria noilor oşteni ai Domnului, slăvindu-l pe Iisus Navin ce mergea să se lupte cu duşmanii Domnului. Profeţia a fost explicată fără prea mare greutate (Redford-Minionok, 28). O altă ipostază a ghicitului prin intermediul Cărţii sacre este întâlnită în practicile divinatorii din societăţile tradiţionale. La ruşi, de exemplu, când fetele merg la ghicitoare, iau o cheie, scriu bileţele, cer Psaltirea. Bileţelele sunt puse în Psaltire, cheia cu capătul în formă de şurub este pusă şi ea în Psaltire, iar capătul rotund este legat cu o sfoară de Psaltire. Apoi cineva din afară este rugat să ţină cu arătătorul cheia legată de Psaltire. Apoi ghicitoarea citeşte în taină un psalm. Dacă Psaltirea începe să se învârtă în jurul degetului, acesta este considerat un semn bun şi ghicirea va fi satisfăcătoare. Dacă Psaltirea nu se învârteşte, este semn rău – ghicirea nu prevesteşte nimic bun. Un alt mod de a ghici se realizează astfel: Psaltirea este deschisă la întâmplare şi cei care vin sunt puşi să citească. După fiecare lectură urmează interpretarea oracolului (*idem*, 29). O observaţie interesantă: se poate ghici după orice fel de carte, în care în decursul naraţiunii moare un personaj (*ibidem*).

6.2.2. Cartea Neagră

Spre deosebire de Cartea Sacră, manipulată prin tradiţie de divinitatea însăşi, Cartea Neagră devine prin excelenţă apanajul vrăjitorilor. Dar de unde au apărut magicienii cunoscători de carte, atât de asemănători cu divinitatea

şi care, uneori, păreau să dispună de puteri chiar mai mari decât ale acesteia? Prezenţa Cărţii în mâinile omului, deşi interpret autorizat al Cuvântului divin (preotul) a marcat momentul de activizare, de concretizare a viselor „de mărire“ ale oamenilor „făcuţi după chipul şi asemănarea“ divinităţii. Cartea însemna putere şi cine o deţinea devenea automat stăpânitorul forţelor cuprinse între copertele cărţii, forţe uşor de pus în mişcare de posesorul-cititor. Treptat, sub influenţa situaţiei din vechile mitologii, posesorii dispăraţi ai cărţilor erau sinonimi cu magicienii, care foloseau adesea în scopuri mai puţin nobile forţele cuprinse în acest instrument de temut. În Egipt, de exemplu, când activitatea preoţilor s-a intensificat, ajungând să depăşească puterile unui singur om, ea s-a divizat în domenii distincte, fiecare din ele fiind încredinţat unui membru special al corpului de preoţi. Executarea magiei, chiar şi a ritualului sărbătorilor, a fost încredinţată unui preot care se numea *kheriheb*, „cel sub a cărui putere sunt sărbătorile“; aşa cum este figurat adesea în tablourile ce reprezintă sărbătorile, el se află în fruntea preoţilor şi, aşa cum se poate citi într-un rulou de papirus pe care îl ţine în mână, el este numit, în literatura ştiinţifică de astăzi, ‘lector al cărţilor sacre’“ (Lexa, 125). În felul acesta apare realitatea unor cărţi specializate, cărţi magice, depozitare ale vechilor ştiinţe, nu neapărat asociate religiei. Dacă unele tăbliţe magice coboară până în epoca clasică (secolele al V-lea – al IV-lea î. H.), cea mai mare parte a papirusurilor magice se eşalonează începând cu secolul al II-lea î.H. până în secolul al V-lea d.H. Aceasta nu înseamnă că practici magice nu mai erau întâlnite în epoca Ptolemeilor sau a împăraţilor romani. Se ştie, din surse literare, că în Antichitate a fost distrus voluntar un mare număr de culegeri de texte magice. *Faptele Apostolilor* (19, 19) povestesc cum au fost arse cărţi magice la Efes[1], iar, după Suetoniu (*Augustus*, 31, 1), două mii de rulouri magice au avut aceeaşi soartă în anul 13 d.H. În epoca creştină acest holocaust a luat o şi mai mare amploare (cf. Bernand, 16).

Fără îndoială, din Egipt provine ideea conform căreia ştiinţa magică a avut ca origine o carte imemorială, pe care un personaj ilustru a găsit-o într-un templu, sub o statuie venerabilă. Această ficţiune s-a dezvoltat în literatura mai multor ţări, dar ea apare pentru prima dată într-un papirus demotic (nr. 30646 de la muzeul din Cairo, citat de H. D. Betz, *The Greek Magical Papyri*, 1986, p. XLII-XLIII). Aflăm astfel de prinţul Khâmouas, al patrulea fiu al regelui Ramses II şi mare preot al lui Ptah la Memphis, care caută, în vasta necropolă de la Memphis, locul în care i s-a spus că este ascunsă o carte de magie luată în mormânt de un prinţ numit Naneferkaptah. Însoţit de fratele

[1] „Iar mulţi dintre cei ce făcuseră vrăjitorie, aducând cărţile, le ardeau în faţa tuturor...“

său de lapte Inaros, prinţul Khâmouas găseşte mormântul, află cartea care emite o lumină foarte puternică şi încearcă s-o ia, dar este împiedicat de spiritele lui Naneferkaptah şi ale soţiei acestuia. Îi întâlnim pe magicieni la începutul istoriei. Se spune că magia există de la începutul lumii şi că a fost păstrată în timpul potopului de Ham[1] într-o piatră. Fiul lui Ham, cunoscut sub diferite nume – de unii, Mizraim, de alţii, Zoroastru, de alţii, Hermes –, a găsit după potop cartea ascunsă de tatăl său. Cartea aceasta nu mai există acum: ea a fost cândva distrusă de focul ceresc (Saharov, 26). Încă din secolul al IV-lea î.H. grecii îl desemnau pe puternicul zeu egiptean Thoth cu numele Hermes Mercurius Trismegistos. Lactanţius spune: „Hermes afirmă că cei care-l cunosc pe zeu sunt apăraţi de atacurile demonilor şi că ei nu se supun nici măcar Sorţii". Într-un cuvânt adresat de Isis lui Horus se spune referitor la Hermes: „El a contemplat universul lucrurilor şi văzând, a înţeles, şi înţelegând, a avut puterea de a manifesta şi de a revela. Ceea ce a gândit, a scris; ceea ce a scris, în mare parte a tăinuit, printr-o tăcere înţeleaptă şi vorbind pe ocolite, astfel încât, câtă vreme lumea va dăinui, aceste lucruri să nu poată fi descoperite. Şi astfel poruncindu-le zeilor, fraţii săi, să-l urmeze, a urcat la stele. Însă a lăsat ca urmaş pe fiul său şi moştenitorul cunoştinţelor sale, Tat, şi puţin mai târziu pe Asclepios..." (*Fecioara lumii*, 134). Şi Isis continuă, explicând cum a devenit ea deţinătoarea marilor taine: „Atunci, în prezenţa celor care-l înconjurau, Hermes s-a dezvinovăţit, pentru că nu dezvăluise întreaga învăţătură fiului său, din pricina tinereţii acestuia. Însă Eu [Isis], ridicându-mă, l-am privit cu ochii mei, care văd secretele nevăzute de la începuturile lucrurilor şi, în cele din urmă, am înţeles limpede că simbolurile sacre ale elementelor Cosmice erau ascunse împreună cu secretele lui Osiris..." (*idem*, 134). Dar nu era suficientă transmiterea cunoştinţelor unei singure fiinţe. Isis explică în cele ce urmează apariţia pe lume a cărţilor sacre, depozitare ale cunoştinţelor tainice ale marelui Thoth/Hermes: „Nu se cuvine, fiule, ca această istorisire să rămână neterminată: trebuie să cunoşti cuvintele rostite de Hermes după ce şi-a scris cărţile: «O, cărţi sacre ale Nemuritorilor!», a spus el, «voi, în ale căror pagini mâna mea a imortalizat căile prin care poate fi dobândită nemurirea, rămâneţi mereu departe de orice atingere a distrugerii şi a descompunerii, nevăzute şi ascunse pentru cei ce locuiesc pe aceste tărâmuri, până când va veni ziua în care vechiul cer va zămisli instrumente demne de voi, pe care Creatorul le va numi suflete" (*Fecioara*

[1] Ham – conform Bibliei, este unul din cei trei fii ai lui Noe, care s-a salvat în timpul potopului. Pentru că râdea de goliciunea tatălui său, Noe l-a blestemat pe fiul său Ham Canaan.

lumii, 134-135). Păstrarea cărţilor sacre departe de ochii curioşi ai necunoscătorilor era doar unul din deziderateleе lui Hermes. Importantă era însă cunoaşterea pe care aceştia, în anumite condiţii, puteau s-o dobândească şi s-o folosească, cu măsură însă: „Ei [legatarii testamentului lui Hermes, adică Osiris şi Isis] vor citi, a spus Hermes, scrierile mele mistice şi, împărţindu-le în două părţi, vor păstra unele pentru ei şi vor grava pe coloane şi pe obeliscuri pe acelea care pot fi folositoare omului...“ Ei i-au învăţat pe oameni ritualurile de înmormântare pentru cei ce s-au săvârşit din viaţă; au creat grozăviile morţii; au arătat că spiritului îi place să se-ntoarcă în trupul omenesc şi că atunci când calea de intrare îi este închisă, aceasta prilejuieşte o pierdere a vieţii. Instruiţi de Hermes, ei au gravat pe table ascunse faptul că aerul este plin de genii. Cei ce au învăţat de la Hermes legile secrete ale Zeului au fost învăţătorii şi legislatorii omenirii, iniţiind-o în arte, în ştiinţe şi în binefacerile vieţii civilizate. Instruiţi de Hermes în privinţa afinităţilor simpatetice pe care Creatorul le-a stabilit între cer şi pământ, ei au instituit reprezentaţiile religioase şi misteriile sacre. Şi, ţinând seama de natura pieritoare a tuturor trupurilor, ei au rânduit iniţierea profetică, astfel ca profetul care-şi ridică mâinile către Zeu să fie învăţat despre toate lucrurile, şi prin aceasta, filosofia şi magia să poată fi hrană sufletului, iar medicina să poată vindeca suferinţele cărnii (*Fecioara lumii*, 147-148).

Mai târziu, ideea existenţei unei Cărţi Negre, care însumează toate practicile magiei aflate în contradicţie cu preceptele divine, este reluată, fragmentar, în mitologii diferite. Vorbind despre vrăjitori (numiţi *чернокнiжники* ‘cei ce cunosc Cartea Neagră’), sătenii ruşi cred că ei învaţă meseria aceasta de la draci şi că toată viaţa sunt în legătură cu ei. După ce au încheiat cu duhul pactul ce-i dă acestuia dreptul la viaţa şi la sufletul omului, ei primesc de la draci Cartea Neagră, plină de descântece, farmece, vrăji. Fiecare vrăjitor, când moare, este obligat să transmită această carte fie rudelor, fie prietenilor. În multe sate este credinţa că vrăjitorii morţi vin la miezul nopţii, îmbrăcaţi în giulgiuri albe, în casele rudelor. Aceasta se întâmplă numai cu cei care uită să transmită din timpul vieţii Cartea Neagră. Bătrânii povestesc că vizitatorii de la miezul nopţii umblă peste tot, se aşază la masă şi mănâncă tot ce li se oferă. Alţii însă, dimpotrivă, spun că ei, cum ajung acasă, bat în uşi şi în ferestre, ucid toate animalele domestice şi dispar la cântatul cocoşilor. Rudele, scoase din răbdări, îi dezgroapă pe vrăjitori, îi pun în mormânt cu faţa în jos, le taie călcâiele, îi acoperă cu pământ, timp în care un cunoscător rosteşte descântece, iar rudele înfig între coastele morţilor o ţepuşă din lemn de plop tremurător. Bătrânii povestesc chiar cum un curajos a vrut să citească ce scria într-o astfel

de carte rămasă de la un vrăjitor. În timp ce citea au apărut dracii, care i-au cerut de lucru. La început el le-a dat sarcini uşoare, apoi din ce în ce mai grele, dar dracii se întorceau mereu, cerând noi şi noi sarcini. Istovit de căutarea unor noi ocupaţii, el nu le-a mai dat nimic de lucru. Dracii, neobosiţi, l-au omorât pe voinicul nostru. De atunci, se spune, nimeni nu mai îndrăzneşte să se apropie de Cartea Neagră. După credinţa poporului, numai vrăjitorii ştiu ce sarcini să le dea dracilor. Ei îi trimit să împletească funii din apă şi nisip, să alunge norii dintr-un sat în altul, să sfarme munţi, să astupe mări şi să-i tulbure pe elefanţii care susţin pământul (Saharov, 14). Asemenea intruziuni sunt pomenite şi de legendele româneşti: „O dată un solomonar s-a fost întâlnit pe drum cu un om şi l-a rugat să-l ieie în car. Solomonarul era tare trudit şi a adormit. Omul a luat cartea solomonarului – o carte mare cu slove vechi – şi a început a ceti. Când s-a trezit era cu carul cu boi în cer! S-a fost ridicat de pe pământ, nici n-a ştiut când; atunci s-a trezit şi solomonarul: «Vai de mine, ce-ai făcut!» şi a luat îndată şi a cetit îndărăpt şi pe încetul s-au coborât; dar de gătea de cetit cartea, cădea cu boi cu tot şi se sfărmau“ (Niculiţă-Voronca, 808). În general, mitologia populară asocia orice carte cu demonicul, cunoscătorii de carte fiind mai degrabă de temut (când nu erau blamaţi): „Un preot avea un băiat şi l-a trimis la Paris la învăţătură; el acolo n-a învăţat altă decât cum să deie piatra“ (*idem*). Tot în mitologia rusă se vorbeşte despre o asemenea Carte Neagră, dar care nu este aşa de uşor accesibilă, chiar şi pentru iniţiaţi: „În povestirile oamenilor de demult despre existenţa Cărţii Negre auzim cum Cartea Neagră se păstrează pe fundul mării, sub piatra cea fierbinte Alatâr“. Un vrăjitor rău, închis într-un munte de aramă, a primit poruncă de la o vrăjitoare bătrână să caute această carte. Când a fost distrus muntele de aramă, vrăjitorul, eliberându-se, s-a dus în mare să caute Cartea Neagră. De atunci această carte colindă prin toată lumea (Saharov, 15). Plasată fiind şi mai departe de universul uman, o altfel de carte neagră se află în posesia demonilor-însoţitori ai oamenilor, în care aceştia notează toate păcatele făcute în timpul vieţii pământeşti: „[Dracii] au hotărât ca fiecare vameş să-şi facă o carte mare din file negre şi să introducă într-însa cu litere albe toate păcatele, dacă în acelaşi timp n-ar scoate şi îngerul său conducător o carte albă, care o duce cu sine şi în care se află introduse toate faptele omului cele bune cu litere negre pe file albe...“ (Marian-3, 1995, 287-288).

Veghea rituală a morţilor (prevenirea transformării morţilor în strigoi)

O nouă expresie a demonismului cărţii poate fi surprinsă în ciclul de motive mitologice care poate fi numit „veghea rituală a unei fiinţe demonice“ (practici de destrigoire). Primul aspect pe care-l va cunoaşte

acest motiv este cel al vegherii mormântului fiecărui om, având ca scop păstrarea integrităţii cadavrului (ca o parte componentă a cultului ce trebuia să i se facă mortului, pentru ca cei rămaşi în viaţă să-şi asigure liniştea; cf. şi Antichitatea romană, la Apuleius, în capitolul consacrat vrăjitoriei). Întâlnim şi în mitologia română aluzii la asemenea practici rituale de veghe. În *Povestea ţărănească* publicată de P. Ispirescu, un împărat „sfătui la ceasul morţei pe cei trei feciori ai săi să-i păzească mormântul fiecare câte o noapte. Feciorii cei mari, pândind, se pomeniră cu oarecine care voia să-l dezgroape pe mort. Ei se luară la luptă cu duhul necurat, care pierea la cântători...“ (Şăineanu, 227). O povestire populară, într-o oarecare măsură din categoria legendelor etiologice, narează şi ea despre o astfel de veghere cu caracter apotropaic, precum şi despre necesitatea instrumentelor consacrate: „Un vornic zice că a fost lăsat cu limbă de moarte feciorilor – avea trei – să-l păzească trei zile cu lumânarea la groapă, noaptea. Ei s-au temut şi au plătit un om să meargă să-l păzească. Omul cela a mers, dar fără lumânare. Pe la o vreme de noapte vede că vin trei draci şi încep a săpa şi a scormoni cu mâinile groapa. Au scormonit până la mijloc, dar n-au gătat, că au cântat cocoşii. A doua noapte iar vin, iar scormonesc, iar n-au gătat. A treia noapte au gătat degrabă, l-au scos pe mort din mormânt şi au început a-l jupi şi i-au jupuit toată pielea de pe trup (...). Cine ştie ce păcate va fi făcut el (...). Amu el, pe ceea lume, la judecată, înaintea lui Dumnezeu, aşa are să steie, jupit. Poate dacă ar fi stat cu lumânarea şi l-ar fi păzit ei, nu s-ar fi apropiat, căci ceara e sfinţită“ (Niculiţă-Voronca, 1169). Alte reprezentări legate de veghea rituală trimit la miturile cosmogonice, la scufundarea rituală a Creatorului. Asocierea vasalităţii este făcută după resturile de noroi, de tină, de murdărie care se găsesc sub unghiile oamenilor. Este vorba, în ultimă instanţă, de o încercare disperată de salvare a omului, de revenire la condiţia lui înainte de decădere, de păcat, prin păcălirea celui care, conform tradiţiei, ar avea de-acum drepturi asupra sa: „Tot de aici vine că oamenii se tem de morţi pentru că dracul, cum moare un om, îndată se apropie de trupul său spuind că trupul omului e al său, fiindcă se ţine de pământ şi pământul e al său, deoarece el a fost acela care l-a scos din fundul apei. Mai departe, trupul omului se poate cunoaşte şi de pe aceea că e al său, fiindcă fiecărui om, până în ziua de azi i-a rămas negru sub unghii, precum i-a rămas şi lui nisip, când l-a scos din apă. Căci dacă trupul omului n-ar fi proprietatea sa, atunci omul ar fi curat sub unghii, şi nu negru. Din pricina dracului deci dară, care pretinde că trupul omului e al său şi nu al lui Dumnezeu, îndătinează românii de a tăia unghiile celor morţi şi tot din această pricină

îi priveghesc ei toată noaptea, nelăsându-i să stea singuri în casă, temându-se ca nu cumva să vie dracul şi să puie mâna pe dânşii“ (Marian-3, 1995, 39). „Drept aceea, fiecare care se apucă de scăldat, după ce l-a spălat acum peste tot corpul, până ce s-a făcut curat, îndată îi taie unghiile, anume ca şi sub unghii să-l poată astfel spăla, ca să nu rămâie şi sub acestea un pic de tină, pentru că dacă nu face aceasta pe cealaltă lume va avea grea răspundere, apoi şi pentru aceea ca nu cumva, ducând pământul cu dânsul din această lume în cealaltă, să fie cunoscut de diavol“ (*idem*, 37).

Se mai crede că, în afară de diavoli, anumite animale demonice îi pot ataca şi mutila pe morţi. Există numeroase credinţe în care se spune că pisica mănâncă nasul celui mort – act cu profunde rădăcini simbolice, dacă e să ne gândim numai la reprezentările conform cărora nasul este considerat o poartă a sufletului, sufletul însuşi (Coman, I, 70). De aici şi preocuparea pentru vegherea mortului, împiedicarea animalelor de a sări peste sicriu etc. „Se alungă atât câinii cât şi mâţele din casă, ca nu cumva, în timpul acela, cât stă mortul aşezat, să înceapă să-l schimonosească oarecum, căci după spusa românilor din unele părţi, s-au întâmplat cazuri unde câinii şi mâţele, trăgând foarte tare la hoit, i-au stricat faţa, nasul, urechile, ba chiar şi mâinile mortului“ (Marian-3, 1995, 61). În alte povestiri, lipsa nasului este o marcă evidentă a strigoiului viu, un semn al jertfei ce trebuia făcută probabil demonului-hierofant: „În căsnicia lor, strigoii au darul să-şi ascundă însuşirile, făcându-şi soţii să nu vadă. O femeie odată era strigoaică şi era cârnă. Dar bărbatul ei n-o vedea că era fără nas. Oamenii îi spuneau şi el nu credea. Când era aproape să moară, i-a zis bărbatului său: «Bărbate, în urma mea să duci tu la groapă ulciorul cel de după horn!» El a ascultat-o. Din întâmplare, pe drum s-a rupt gâtul ulciorului. Cum s-a uitat omul la femeie, a văzut-o că era fără nas“ (Pamfile-1, 1916, 155-156). Alteori, mutilarea cadavrelor era făcută de morţii nefaşti. Un basm românesc, *Logodnica strigoiului*, este explicit în ceea ce priveşte agresiunea strigoilor asupra morţilor neprotejaţi: „... Veni un tânăr frumos şi se îndrăgosti de el. Dar descoperind [fata] că are picioare de cal, se luă după el, până ajunse la o bisericuţă într-un vârf de deal. Acolo el se dezbrăcă şi în dosul lui, la spatele altarului, începu să râcâie cu degetele la un mormânt, scoase sicriul şi se apucă să roază căpăţâna mortului...“ (Şăineanu, 570).

În alte situaţii, veghea rituală are ca obiectiv câştigarea bunăvoinţei mortului, materializată prin favorizarea persoanei respective. Pe insulele Gilbert, mormântul este îngrijit, dar uneori se scot oasele mortului pentru a se face din ele cârlige de pescuit şi alte unelte. Pentru a-şi obliga mama să-l

ajute la pescuit, indienii se culcă pe mormântul ei, dormind şi postind acolo câteva zile. În America de Nord, la începutul sezonului de vânătoare, vânătorul se duce la mormântul tatălui său sau al unchiului din partea tatălui, îl curăţă de buruieni şi se roagă aproximativ aşa: „Ţi-am curăţat mormântul. Mâine mă duc în pădure la vânătoare. Pădurea nu e ca satul, ci este un loc al morţii. Fă în aşa fel să am spor la vânătoare, ori să mă întorc viu şi nevătămat“ (Propp, 178-179). Un corolar al credinţei în sprijinul obţinut de la morţi prin respectarea sufletelor acestora, al mormintelor în care se odihnesc a dezvoltat motivul răzbunării morţilor pentru impietăţile celor care le tulburau liniştea. Camerarius (secolul al XVI-lea) descrie un cimitir din împrejurimile oraşului Cairo, în care morţii ies din mormintele lor. De regulă aceasta se întâmplă într-o anume zi din luna martie. Morţii ies din mormânt de parcă sunt traşi de o forţă nevăzută. Apariţia lor se face încet, puţin câte puţin. De exemplu, într-un loc începe să se vadă câte o mână, în alt loc – picioare. Rareori se întâmplă să iasă cu totul. După ce petrec un timp în afara mormântului, încep din nou să intre în pământ (Orlov, 454). În cazul în care cineva pătrunde într-un spaţiu nepermis, are parte, fireşte, de răzbunarea morţilor. Un basm bielorus descrie aventura unui hoţ care pătrunde noaptea în biserică. El este urmărit cu asiduitate de morţii care se ridică din sicriu; reuşeşte să scape de ei stropindu-i cu apă sfinţită, abia la al treilea cântat al cocoşilor (Barag, 119). Într-un basm rus, mortul este mutilat (i se taie degetul cu inelul), iar noaptea vine după agresor. Hoţul se salvează sau chiar moare (*idem*, 366). Alte cazuri de profanări: un ţăran îl forţează pe mort să-şi descopere taina luându-i capacul de la sicriu ş.a.m.d.

Veghea rituală ca practică de exorcizare, de îndepărtare a vrăjii: remediul magic este dat de Dumnezeu sau de un mesager al acestuia

Morţii necuraţi erau, în Rusia, depuşi în nişte capele speciale, prevăzute cu gropi, unde erau aruncate trupurile până la *Semik* (a şaptea săptămână după Paşte), când se făcea o slujbă colectivă. Îngroparea în astfel de „case“ a fost interzisă în timpul Ecaterinei II, în 1771, primele menţiuni datează din secolul al XIII-lea; Tokarev, 1957, 40). În acest sens trebuie înţeles şi ritualul de veghe a mormântului. Oamenii merg să privegheze pe mormânt pentru a-l băga la loc pe mort, dacă s-ar scula din mormânt. În insula Luzon, mortul este aşezat pe un scaun înalt timp de patru zile şi, în scopuri apotropaice, sunt cântate cântece cu următorul refren: „Nu te întoarce înapoi, ca să iei cu tine vreun prieten sau vreo rudă“ (Şternberg, 326). Cu toate aceste practici de deturnare a intenţiilor nefaste, prin tradiţie, mortul la căpătâiul căruia se citesc rugăciunile pentru iertarea păcatelor încearcă

întotdeauna să se întoarcă printre cei vii (Propp, 177). Pentru a se asigura că trecerea mortului în cealaltă lume se realizează firesc, veghea rituală, realizată de membrii familiei, putea fi dublată de cea a unei feţe bisericeşti. Şi ritualul românesc presupunea o astfel de supraveghere: „În cele mai multe părţi locuite de români este datină ca în decursul priveghiului să se citească şi «stâlpii» (evangheliile celor patru evanghelişti – n.n. A.O.). Este datină ca preotul să citească stâlpii în odaia mortului la lumina a două sfeşnice cu lumânări groase de ceară, numai în decursul priveghiului, pe când tineretul petrece în tindă ori afară. În locul preoţilor, însă citesc dascălii psaltirea şi anume totdeauna noaptea, adică în decursul priveghiului, la capul mortului, şi în patru răstimpuri, care se numesc stâlpi“ (Marian-3, 1995, 147-148). Că acest moment era deosebit de important, aflăm dintr-o credinţă în care această veghere rituală este pusă în legătură cu împiedicarea apariţiei mortului demonizat: „Strigoii se mai fac şi din morţii care n-au fost bine cetiţi de popi“ (Pamfile-1, 1916, 136). Această veghe rituală a morţilor demonici este surprinsă şi în basme: într-un basm rus, fata împăratului e vegheată; în timpul citirii Psaltirii, eroul exorcizează demonul care a pus stăpânire pe moartă. În basmul românesc *Fata cu urechea roşie,* o fată de împărat moartă se ridică în biserică din coşciug la miezul nopţii cu un rât ca de porc şi vrea să-l înghită pe păzitorul ei. Soldatul, sfătuit de un unchiaş (Dumnezeu), împrăştie trei nopţi de-a rândul saci cu nuci şi cu poame, şi a treia noapte, la cântarea cocoşilor, „se auzi o pocnitură tare şi ieşi diavolul dintr-însa“ (Şăineanu, 567). În alt basm, *Niculăiţă, micul mamei*, fata împăratului, blestemată de o vrăjitoare, se făcu o pocitanie (cu gura ca de porc, cu dinţii ca secerile şi cu unghiile ca de urs). Ea sta legată sub pragul unei biserici părăsite. Niculăiţă luă „Biblia cu 32 de foi“ şi, sfătuit de un înger, păzi trei nopţi în biserică şi aşa o putu scăpa de Necuratul, apoi o luă de soţie... (*idem*). În cele mai multe cazuri însă practica de destrigoire este o exorcizare pur demonică, realizată de un cunoscător *nefast* al cărţii. În basmul publicat de G. Cătană, *Strâgonea,* un „ghinărar“, Petru, se îndrăgosteşte de Amfineta, fata împăratului. Pârât de un ghinărar bătrân, Petru e trimis de împărat la curtea fratelui său. Amfineta slăbeşte, cade la pat, moare şi e îngropată „cu păragie mare“, iar împăratul îi zideşte pe mormânt o biserică poleită toată cu aur şi pe dinafară, şi pe dinăuntru. Trei nopţi în şir străjile sunt găsite moarte. Un călugăr explică moartea prin lipsa de odihnă a strigoaicei. Numai ghinărarul Petru ar fi în stare s-o răpească. Acesta se aşază sub icoana Precistei şi, deşi chemat de Amfineta, nu se scoală până după cântatul cocoşilor. Fata trage clopotele de ciudă, blestemă

pe tată-său şi spre miezul nopţii se duce să se culce în sicriul ei. În a doua noapte lucrurile se petrec la fel. În cea de-a treia, Petru stă cu faţa în jos sub icoana Maicii Preciste şi, când Amfineta pune mâinile pe el, se apucă cu amândouă mâinile de candela de la icoană, tăcând mâlcom. Amfineta sparge tot prin biserică şi se aruncă la pământ, neizbutind să-l clintească. Cocoşii cântă. Petru ia pe Amfineta în braţe şi nu o mai lasă să se pogoare în mormânt. Fata rămâne vie şi se cunună cu ghinărarul, care e fiu de femeie săracă (*apud* Călinescu, 102). Dar poate cel mai interesant basm, tipic pentru motivul analizat în aceste pagini, este cel publicat de Petre Ispirescu, *Voinicul cel cu cartea în mână născut*. Aşa cum este menţionat chiar în titlul basmului, eroul este caracterizat de o naştere anormală, fiind „cu cartea în mână născut". În condiţiile în care ştiinţa de carte era într-adevăr în societăţile tradiţionale o raritate, ne închipuim ce semnificaţie trebuia să aibă prezenţa cărţii încă din momentul naşterii unui copil. Era vorba, evident, de un semn al alegerii, al viitorului iniţiat, cartea (asemeni căiţei solomonarilor sau a vrăjitorilor) fiind atributul indispensabil al viitorului magician[1]. „O babă şi un unchiaş se rugară la Dumnezeu să le dăruiască un copil. Dumnezeu le ascultă ruga şi peste puţin baba se simţi îngreunată. După nouă luni născu un copil cu o carte în mână". Dar povestea continuă şirul faptelor neaşteptate, neconforme cotidianului. Eroul este pus în situaţia de a se împotrivi destinului *singur*, prin forţele proprii, având ca ajutor numai *cartea*, fără însă ca cineva să-i dezvăluie cum poate s-o folosească: „A treia seară după naştere veniră Ursitoarele, şi uncheaşul, neputând să doarmă de bucurie, auzi tot. Cea mai mare dintre Ursitoare zise: «Acest copil are să fie un Făt-Frumos şi are să ajungă bogat». Cea mijlocie zise: «Pe acest copil, când va fi de doisprezece ani, are să-l răpească duhurile rele». Cea mai mică zise: «*Dacă va scăpa de duhurile rele*, acest copil are să ajungă împărat»" (subl. ns. – A.O.). Mai mult, se pare că şi tatăl-unchiaş nu era un om obişnuit (având darul de a surprinde dialogul Ursitoarelor), copilul născându-se în sânul unei comunităţi mai puţin tradiţionale (dovadă ritualul de exorcizare, e adevărat, performat fără nici un rezultat): „Un fier ars îi trecu prin inimă [uncheşului] când auzi vorba Ursitoarei de a doua şi, când s-apropie termenul ursit, rugă pe toţi megieşii să se adune la biserică

[1] O evoluţie consacrată este surprinsă şi în basmul *Tinereţe fără bătrâneţe şi viaţă fără de moarte:* „De ce creştea copilul, d-aceea se făcea mai isteţ şi mai îndrăzneţ. îl deteră pe la şcoli şi filosofi, şi toate învăţăturile, pe care alţi copii le învaţă într-un an, el le învaţă într-o lună, astfel încât împăratul murea şi învia de bucurie. Toată împărăţia se făcea că o să aibă un împărat înţelept şi procopsit ca Solomon împărat..." (în vol. *Tinereţe fără bătrâneţe şi viaţă fără de moarte*, 53-54).

şi să se roage pentru fiul său, spre a-l scăpa de duhurile cele rele. În seara când era băiatul să împlinească doisprezece ani, toţi se adunară la biserică şi, punând pe băiat în mijlocul lor, începură a se ruga, când deodată se pomeniră că se umple biserica de o ceaţă groasă. Dar rugându-se fierbinte, ceaţa se risipi şi rămaseră teferi. A doua seară, tot pe acea vreme, biserica se umplu de şoareci, lilieci şi bufniţe, dar rugându-se, toate acele lighioane pieriră. A treia seară se rugară până la miezul nopţii şi o dată începu a se cutremura biserica şi duduia îngrozitor: în toiul rugăciunii se coborî un călugăr, răpi pe băiat şi se înălţă cu dânsul. Dar băiatul nu slăbea cartea şi călugărul, vrând să i-o smucească, îl scăpă şi fiul uncheaşului căzu într-o prăpastie...“. Prezenţa călugărului este la rândul ei emblematică, fiind greu de spus dacă avem de-a face cu diavolul sub înfăţişarea unui călugăr, aşa cum se întâmplă frecvent în basmele ce au ca temă pactul omului cu Necuratul, sau este vorba totuşi de un mesager divin, care trebuie să îndeplinească cu orice preţ voinţa divinităţii înscrisă în Cartea Destinelor. „Rătăcind multă vreme, [copilul] dete peste grămezi de căpăţâni şi de oase de oameni, apoi de nişte palaturi strălucite şi cu totul pustii, unde află de la portarul curţei, un moşneag pipernicit şi cocoşat, povestea acelei împărăţii. Împăratul şi împărăteasa locului, neavând copii, alergară la un fermecător şi căpătară o fată nespus de frumoasă, dar Ursitoarele o meniră să nu se poată mărita până nu va găsi pe cineva să petreacă o noapte în camera ei (umbra fermecătorului venea noaptea de chinuia pe bieţii tineri) şi să scape teafăr. Neizbutind întâiul peţitor, toate oraşele se dărâmară şi din oameni rămaseră numai oasele. Tânărul se încumetase a veghea[1], şi a doua zi îl găsiră tot cu cartea în mână, searbăd şi galben. Fata, deşteptându-se, îi zise: «Tu să fii soţul meu!» şi în acea clipă toţi şi toate înviară...“ (Şăineanu, 122-123). Într-o manieră destul de confuză, veghea „cu cartea în mână“ este trecută astfel în categoria sarcinilor dificile pe care trebuie să le înfăptuiască eroul, având drept răsplată mâna eroinei. Eroul-voinic este situat simultan atât deasupra destinului, dovedind capacitatea de a-l învinge (sau, mai bine zis, de a-l preciza), fiind în acelaşi timp subjugat de acesta (naşterea lui este predestinată, fiind concomitentă cu blestemul aruncat asupra fetei de împărat). În basmul *Oraşul din pădurea deasă,* înlăturarea vrăjii oraşului împietrit se realizează

[1] O altă ipostază a vegherii rituale o constituie retragerea în biserică, în scop apotropaic, în vederea stopării agresiunii forţelor demonice, care altfel ar pune stăpânire pe sufletul vinovatului. Un astfel de motiv este oferit de basme: un om vândut diavolului trebuie să-i dea acestuia sufletul peste cinci (zece, douăzeci de) ani; sfătuit de un preot, el trage un cerc în biserică, citeşte trei nopţi la rând din molitvelnic şi scapă de drac (ucraineni, bieloruşi; Barag, 810).

numai printr-o practică de exorcizare deosebită, şi ea bazându-se pe puterea deosebită a Cărţii, activată de cunoscător: „... Nu mai poate să scape [de vrajă], numai dac-ar fi un om care poate să nu vorbească cu diavolii, când vin, că diavolii în toată noaptea vin şi au joc aicea, la palaturile împăratului, şi îşi petrec nopţile aicea, şi dacă dumneata te-ai afla în stare ca să nu vorbeşti cu ei, nicidecum trii nopţi, trii zile şi trii nopţi, atuncea noi om fi cu toţii scăpaţi...“ Cartea se dovedeşte a fi un mijloc de protecţie imbatabil pentru exorcist, alături de care se evidenţiază rolul ei de instrument magic de exorcizare: „... Intră copilul înăuntru, aprinse o lumânare acolo şi şezu la masă; scoase cărţile acolo şi începu să citească, începu el cu de-ale lui prin cărţi a scrie; după ce bătu ceasul nouă, se pomenea că vin acolo o grămadă de feciori şi fete şi începură a face la danţuri şi-a juca pe-acolo, şi-a zbengui, şi-a face, şi-ncepură a trage de el să joace şi el şi să zică-n fluieră şi... trasără, făcură – el nicidecum, nicidecum nu-ş ridică ochii spre ei, spre acolo, să uita-n carte şi scria acolo, cetea şi nu se uita spre ei, nicidecum. Când o bătut ceasu douăsprezece, or luat-o la fugă şi el o rămas...“ (în vol. *Tinereţe fără bătrâneţe şi viaţă fără de moarte*, 32).

Veghea rituală (aspecte demonice)

În basmul intitulat *Povestea babii vrăjitoare* întâlnim o situaţie specială a cititului cărţii: este vorba de un exces înfăptuit de erou, care este pedepsit la o lectură veşnică (pedeapsă provenită din includerea cititului, ca şi a scrisului, printre ocupaţiile deosebit de dificile, şi, de ce nu, fără un rezultat concret). Iată ce spune basmul: „... El o plecat şi merge, merge drum lung, şi ajunse într-o pustietate. Dete de o casă; lumina ardea în sobă şi un moş era în sobă. Da moşu tăt citea într-o carte, şi nimic nu vorbea. Voinicu se băgă în casă şi zise: «– Bună seara, moşule!» Moşul tăcea şi citeşte într-o carte. Ginerele împăratului se culcă, şi moşul tot citea. Caii i-o lăsat afară, fiindcă erau tare viteji caii, şi câinii unul la cai şi unu-n sobă cu el, fiindcă era cu sfială singur cu moşul, că moşul nu vorbea nimica. Aşa dimineaţă împlinea voinicul nouăsprezece ani şi el se ruga la Dumnezeu, că o împlinit nouăsprezece ani. Moşului îi păru bine c-o auzit cu urechile că voinicul o împlinit nouăsprezece ani şi zise: «– Dumnezeu să-ţi ajute, dragul meu, că mă scoseşi din blestemul aiesta, că de cincizeci de ani de când nu vorbesc nimica, numa tăt am citit. Că aşa am fost eu blestemat, că până n-o veni un voinic care i s-o împlini nouăsprezece ani în casa asta şi în pustietatea asta...»“ (în vol. *Cele trei rodii aurite*, 143).

Destrigoirea

În povestea rusească *Domniţa fără cap* (Afanasiev, VI, nr. 66), o fată de împărat, vrăjitoare, după ce muri şi fu îngropată în biserică, „fu păzită de un băiat de popă, care trei nopţi de-a rândul ceti psalmi peste coşciug. Către miezul nopţii domniţa ieşi din coşciug şi se repezi la băiat să-l înghiţă, dar nu putu pătrunde în cercul tras de dânsul. Dimineaţa, când veni împăratul, găsi coşciugul deschis şi pe domniţa cu faţa răsturnată. Aflând de cele întâmplate, el porunci să se înfigă un par de plop în pieptul fiicei sale şi să-i arunce cadavrul într-o groapă...“ (Şăineanu, 567). Motivul vegherii rituale a vrăjitoarei timp de trei nopţi este întâlnit şi la alte popoare (la germani, există o legendă în cronica din Nürnberg, de la 1493). Am văzut, există numeroase credinţe care vorbesc despre moartea grea a vrăjitorilor. Însă, se spune, dacă aceştia ajung în biserică (fie şi în timpul vieţii) şi preotul apucă să facă asupra lor semnul crucii, ei îşi pierd puterea demonică (Tokarev, I, 1991-1992, 196). În acest sens poate fi înţeleasă şi opoziţia vehementă a vrăjitoarelor „moarte“, depuse în biserică la lăsarea serii. De fapt, conform tradiţiei, fiecare înmormântare se făcea „după-amiaza, şi anume iarna între două şi cinci, iar vara între două şi şapte“. Aceasta deoarece „se temeau că sufletul repauzatului, pe când se află soarele în urcare, lesne ar putea să apuce pe căi răsucite şi să cadă apoi jertfă vreunui strigoi răţăcitor“ (Marian-3, 1995, 163). Mitologia rusă a dezvoltat acest motiv al practicii de destrigoire prin intermediul lecturii rituale a Cărţii Sfinte. Se apela la acest procedeu când se ştia că mortul fusese strigoi viu, adică vrăjitor, şi, prin urmare, putea face mult rău semenilor şi după moarte. În unele variante, actul ritual al citirii este resimţit având o anumită nuanţă punitivă: nu citeşte oricine, ci o persoană anume, hotărâtă de vrăjitor înainte de a muri. Este vorba de desfăşurarea, într-un alt cadru, al motivului numit „întrecerea vrăjitorilor“, în care fiecare participant face toate eforturile de a-şi învinge duşmanul. Într-un alt basm rusesc, fata-vrăjitoare i-a poruncit logodnicului să-i citească la căpătâi psaltirea, când va muri. În prima noapte, când tânărul citea, fata s-a ridicat din sicriu şi l-a lovit cu cartea. Sfătuit de un bătrân, el ia cu sine a doua seară o măsură de seminţe de mac, a treia seară două măsuri de nisip pentru a da de lucru dracilor care au năpădit biserica. O descriere amănunţită a acestei teme a fost realizată de scriitorul rus N. V. Gogol în nuvela *Vii*. Vom analiza în rândurile de mai jos principalele motive ce apar în nuvelă, care constituie una din capodoperele literaturii fantastice. Motivul întrecerii celor doi iniţiaţi este anunţat chiar de la început: eroii povestirii sunt un seminarist (deci, un viitor exorcist) şi o vrăjitoare care, la această

primă întâlnire, are înfăţişarea unei bătrâne decrepite. Spre deosebire de basmele în care apare motivul destrigoirii sub forma lecturii rituale, între cei doi eroi se stabileşte o relaţie confuză înainte de momentul morţii vrăjitoarei. Instabilitatea emoţională a tânărului este speculată de vrăjitoare, care îl antrenează pe acesta într-un complicat joc sexual, ipostaziat de zbor (motivul inversat al „calului dracului", cf. şi în literatura română, la Caragiale): „... Filosoful voi s-o îmbrâncească cât colo, dar văzu cu uimire că mâinile-i sunt ţepene şi nici picioarele nu le mai poate mişca; îşi dădu seama îngrozit că nu-i în stare să scoată nici un sunet: vorbele i se grămădeau nerostite pe buze. Auzea doar bătăile năvalnice ale inimii lui. Apoi văzu că bătrâna se apropie de dânsul, îi aşază mâinile cruciş pe piept, îi pleacă fruntea, sare în spinarea lui cu repeziciunea unei pisici, îl loveşte cu mătura-n coastă şi... o porni în goană săltând în mers ca un cal de călărie, ducând-o pe bătrână în cârcă. Toate astea se petrecură atât de iute, încât filosoful de-abia a putut să-şi dea seama ce-i cu dânsul şi se apucă cu amândouă mâinile de genunchi, cu gândul să-şi oprească în loc picioarele. Dar, spre marea lui uimire, ele se ridicau împotriva voinţei lui şi făceau nişte copci mai ceva decât un armăsar caucazian. De-abia când lăsară în urmă cătunul şi în faţă li se aşternu o luncă întinsă, iar ceva mai încolo, codrul negru ca tăciunele, filosoful îşi zise: «Ehei! Păi asta-i vrăjitoare!»" (Gogol, 1966, 189-190). Descumpănirea eroului este un prilej de slăbiciune speculat de vrăjitoare. După ce încearcă să se convingă că este victima unei iluzionări a simţurilor, seminaristul, preţ de o clipă (dar care i-a marcat destinul), face concesii adevăratei credinţe. El obţine într-adevăr victoria asupra vrăjitoarei (mai bine zis, moartea trupului ei), fără a fi vorba de un triumf în toată legea: „Vede el oare cu adevărat astea, ori ba? Sunt aievea ori în vis? Dar acolo ce-i? E vântul ori o muzică? Un clinchet răsună, se înalţă, sporeşte şi i se înfige-n suflet ca un tril dureros de pătrunzător... «Ce-i asta?» se-ntreba Homa Brut pe când alerga nebuneşte înainte, cu ochii aţintiţi în jos. Sudoarea îi curgea şiroaie pe trup. Încerca un simţământ dulce şi drăcesc în acelaşi timp; un fel de încântare tăioasă ce-l umplea de-o spaimă chinuitoare. Adeseori i se părea că nu mai are deloc inimă, şi atunci ducea iute mâna la piept, plin de frică. Vlăguit şi descumpănit, flăcăul începu să-şi amintească toate rugăciunile pe care le ştia. Spuse în gând, unul după altul, toate descântecele împotriva duhurilor rele şi deodată simţi un fel de uşurare; pasul i se domoli din ce în ce, iar vrăjitoarea din cârca lui îşi mai slăbi strânsoarea... Iarba deasă a luncii îi atingea iar picioarele şi nu mai vedea printre firele ei nimic neobişnuit. Secera luminoasă a lunii strălucea din nou pe cer. «Stai că-ţi arăt eu ţie!» gândi

filosoful Homa Brut şi începu să-şi rostească descântecele aproape cu voce tare. În cele din urmă sări cu iuţeala fulgerului de sub babă şi se urcă în spatele ei. Bătrâna o luă la goană cu paşii ei mărunţi şi fugi atât de iute încât călăreţul abia de-şi putea trage sufletul. Pământul luneca nebuneşte sub ei. Împrejurimile se vedeau limpede la lumina lunii, cu toate că era ştirbită. Văile erau netezi. Dar toate astea, din pricina iuţelii, treceau doar o clipă pe dinaintea ochilor filosofului într-o învălmăşeală neînţeleasă. Apoi flăcăul apucă de jos o scurtătură ce zăcea în drum şi începu să ciomăgească bătrâna din toate puterile. Baba slobozea răcnete sălbatice; dintru început erau pline de mânie şi ameninţări, apoi tot mai potolite, mai dulci, mai curate, până ce se stinseră aproape de tot şi se auzeau doar ca clinchetul slab al unor clopoţei de argint ce-i pătrundeau până-n suflet; deodată un gând îi trecu fără voie prin minte: să fie asta cu adevărat o bătrână? «Aoleu, nu mai pot!» rosti chiar atunci vrăjitoarea, secătuită de puteri şi se prăbuşi la pământ. Flăcăul se ridică în picioare şi o privi drept în ochi. Zorile rumene se aprindeau pe cer şi în depărtare străluceau falnic clopotniţele de aur ale bisericilor din Kiev. În faţa lui zăcea la pământ o fată nespus de frumoasă, cu părul bogat, strâns într-o coadă pe jumătate despletită şi cu gene lungi, ca nişte săgeţi. Fără să mai ştie de ea, îşi aruncase în lături braţele-i albe şi gemea înălţând spre cer ochii plini de lacrimi...“ (*idem*, 191-192).

Nu trecu mult şi se răspândi zvonul cum că fata unuia dintre sotnicii cei mai de vază, al cărui sat se afla ca la vreo cincizeci de verste de Kiev, s-a întors într-o zi de la plimbare bătută măr, încât abia de s-a mai putut târî până la casa părintească, şi că se află acum pe patul de moarte; se mai zicea că dorinţa vădită de ea, înainte de a-şi da sufletul, a fost ca ruga din ceasul de pe urmă, precum şi toate moliftele vreme de trei zile după obştescul ei sfârşit să fie citite de unul din bursacii din Kiev, pe nume Homa Brut. Şi acum se desfăşoară episodul care ne interesează, cel al vegherii rituale. În momentul solicitării sale, eroul nu avea idee cine era mortul pe care trebuia să-l păzească. În clipa când a ajuns în satul cu pricina şi a fost introdus în biserică pentru a face cunoştinţă cu locul exorcizării, a recunoscut-o în răposată pe vrăjitoarea cu care făcuse „zborul“ magic. Şi momentul este crucial în desfăşurarea ulterioară a evenimentelor, deoarece constituie un nou pas în decăderea morală a personajului; cea de-a doua ezitare este mai puternică decât prima „concesie“ pe care i-a făcut-o vrăjitoarei în timpul zborului, deoarece din acest moment el nu se mai poate apăra nici pe sine, nemaifiind vorba de apărarea/exorcizarea sufletului vrăjitoarei, fiind incapabil de a conştientiza pericolul ce-l pândea: „«– De ce m-aş teme? rosti el. Un om viu n-are cum

să pătrundă încoace; cât despre morţi sau strigoi, cunosc eu nişte rugăciuni pe care dacă le rostesc, n-or să mă atingă nici măcar cu un deget. Nu-i nimic! mai zise el o dată şi dădu cu nepăsare din mână. Acum să citim!» Când trecu pe lângă strană, văzu câteva legături de lumânări. «Asta-i bine, gândi filosoful: o să le aprind prin toată biserica de o să fie lumină ca ziua. Păcat numai că nu-i chip să fumezi o pipă în lăcaşul domnului!». Şi zicând aşa, se apucă să lipească lumânările de ceară pe toate ieşiturile, pe analoghion şi în faţa icoanelor, fără să le cruţe câtuşi de puţin şi curând toată biserica se umplu de lumină. Numai sus, lângă boltă, întunericul se înteţi şi mai tare, şi chipurile întunecate ale sfinţilor priveau acum şi mai aspru din ramele lor străvechi, cioplite, pe care mai luceau încă ici-colo urme de poleială. Apoi filosoful se apropie de coşciug, privi cu sfială chipul moartei şi... Tresări închizând ochii: atât de strălucitoare şi înspăimântătoare totodată era frumuseţea ei". Ispitirea treptată la care este supus eroul marchează gradarea decăderii lui, care este exprimată şi în plan psihologic de instaurarea puternicului sentiment de teamă, care se transformă treptat în groază: „Homa îşi întoarse privirile în altă parte şi dădu să se depărteze, dar îmboldit de o dorinţă ciudată, potrivnică voinţei lui, o dorinţă dintre acelea care nu-l slăbesc pe om mai cu seamă când e cuprins de teamă, nu se mai putu împotrivi şi mai privi o dată, înainte de plecare, se înfioră din nou, şi o mai privi iar... Într-adevăr: frumuseţea prea strălucitoare a moartei părea înspăimântătoare... Poate dacă chipul ei ar fi fost urât, el n-ar fi semănat în sufletul omului o teamă atât de grozavă. Dar trăsăturile ei n-aveau nimic şters, tulbure sau mort. Nu! Ele trăiau şi filosofului i se părea că fata îl priveşte cu ochii ei închişi. I se păru chiar că de sub geana ochiului drept i se rostogoleşte o lacrimă, dar de cum se prelinse pe obraz, văzu limpede că este o picătură de sânge. Atunci se depărtă grăbit înspre strană, deschise cartea şi ca să se îmbărbăteze şi mai mult, începu să citească tare, cu o voce cât se poate de răsunătoare, ce înfioră pereţii de lemn ai bisericii, de mult tăcuţi şi surzi... Glasul lui gros şi plin cădea singuratic, fără răsunet în liniştea moartă, şi părea străin până şi cititorului. «De ce m-aş teme? îşi spunea filosoful, citind întruna. Că doar n-o să se scoale din coşciugul ei de teama cuvântului domnului. Las' să zacă liniştită! Ş-apoi ce fel de cazac aş mai fi şi eu dacă m-aş lăsa copleşit de spaimă!». Cu toate astea, de câte ori întorcea câte o pagină, trăgea cu coada ochiului spre coşciug şi un glas tainic îi şoptea la ureche: «Uite-acuşi, acuşi o să se scoale! Acuşi o să se ridice! Acuşi o să se arate din racla ei!». Coşciugul însă rămânea nemişcat. Doamne, de s-ar auzi măcar un zgomot, un foşnet de fiinţă vie, un ţârâit de greier într-un colţ... Arareori fâşâia slab o lumânare îndepărtată sau plescăia surd câte o picătură

de ceară, căzută de sus, pe podea. «Ce-ar fi să se ridice?» Şi moarta îşi înălţă puţin capul... Filosoful îi aruncă o căutătură înnebunită de groază şi se frecă la ochi. Dar fata parcă nici nu mai era culcată, ci şedea în racla ei!... Omul îşi întoarse o clipă privirile aiurea, dar şi le aţinti din nou asupra coşciugului. Moarta se sculase şi mergea acum prin biserică cu ochii închişi, desfăcându-şi întruna braţele de parcă ar fi vrut să prindă pe cineva în strânsoarea lor".

Fragmentul este memorabil şi prin complexitatea descrierii contactului cu mortul ce revine la viaţă. Eroul este într-un fel un complice al vrăjitoarei moarte, care o poate ajuta să-şi perpetueze puterea. De ce nu, poate că el a fost ales de aceasta pentru a-i transmite puterile nefaste, din cauza înclinării pe care seminaristul a avut-o către personajul demonic. Să nu uităm, totuşi, că într-un acces de groază, tânărul seminarist a omorât-o totuşi pe vrăjitoare, şi veghea rituală a fost pentru aceasta doar un prilej de răzbunare pe criminal. Deosebit de interesantă este aici cecitatea, ca element definitoriu în reprezentarea morţilor: „... Se îndrepta spre el! Cuprins de spaimă, filosoful trase în jurul său un cerc. Apoi începu să citească rugăciuni, cu multă greutate, şi să rostească descântece învăţate de la un călugăr care în toată viaţa lui avusese de-a face cu vrăjitoare şi duhuri necurate. Moarta se opri chiar la marginea cercului, dar se vedea bine că nu are putere să păşească dincolo de marginea ceea; acum era vânătă la faţă, ca orice om mort de câteva zile. Homa nu îndrăznea s-o privească. Era îngrozitoare la vedere... Deodată moarta începu să clănţăne din dinţi şi îşi căscă ochii stinşi. Dar nu zări nimic şi atunci, cuprinsă de o mânie oarbă, care se zugrăvi pe faţa ei tremurătoare, se întoarse în altă parte şi desfăcându-şi iar braţele, cuprinse cu ele fiecare stâlp al bisericii, fiecare ieşitură, nădăjduind să-l prindă pe Homa. În cele din urmă se opri locului, ameninţă cu degetul şi se culcă înapoi în coşciugul ei. Dar filosoful nu-şi putea veni în fire şi arunca priviri pline de spaimă spre lăcaşul îngust al strigoaicei. Deodată, coşciugul se clinti din loc şi porni să zboare, şuierând prin toată biserica, spintecând văzduhul în toate părţile. Homa îl vedea aproape deasupra capului său, dar în acelaşi timp îşi dădea seama că nu poate atinge locul încercuit şi rostea cu şi mai mult foc descântecele. Coşciugul se trânti apoi cu zgomot în mijlocul bisericii şi rămase nemişcat. Trupul neînsufleţit al fetei se ivi iar dintr-însul, vânăt-verde. Dar în aceeaşi clipă răsună în depărtare cântatul cocoşului şi moarta se lăsă iar în sicriu şi prăbuşi capacul deasupra ei...". Practicile apotropaice utilizate de tânăr, şi care, în condiţiile performării lor pe fondul credinţei în efectul pozitiv al lor, sunt în primul rând tragerea cercului magic (al cărui efect benefic este subliniat în ambele atacuri ale vrăjitoarei), descântecele şi cititul ritual. Dar nici una din ele nu este suficientă

pentru a bloca descărcarea negativă de putere a vrăjitoarei, şi numai cântatul cocoşilor este cel care pune capăt reprizei de teroare. În seara următoare seminaristul îşi face mai mult curaj, continuând să creadă, pentru a treia oară, că este victima unei iluzionări. Lipsa credinţei la un apărător tradiţional al acesteia (în calitate de viitor preot) este sancţionată drastic: „«– Ei, minunăţia asta n-o să mă mai minuneze şi-n seara asta, rosti dânsul cu voce tare. Prima oară, nu zic, m-am speriat!... Aşa e, zău! Numai prima oară te cam bagă-n sperieţi una ca asta! Pe urmă însă nu te mai temi! Nu te mai temi de loc!» Apoi se urcă repede în strană, trase în jurul lui un cerc, rosti câteva descântece şi porni să citească cu glas tare, hotărât să nu-şi mai înalţe privirile de pe carte şi să nu ia nimic în seamă. Citi aşa vreme cam de un ceas şi simţi că-l răzbeşte oboseala şi-l podideşte şi tusea. Atunci scoase din buzunar punga cu tutun (este vorba de un gest de impietate, de profanare a lăcaşului Domnului, care a fost intenţionat şi în prima seară, care este o marcă a ispitei la care era supus eroul – n. n. A.O.), dar înainte de a duce praful la nas, aruncă o căutătură sfioasă înspre sicriu. Şi deodată inima i se opri de a mai bate! Moarta sătea acolo, în faţa lui, chiar pe marginea cercului şi-l privea ţintă cu ochii ei stinşi, înverziţi. Bursacul se cutremură şi un fior de gheaţă îi străbătu mădularele. Îşi plecă repede privirile asupra cărţii sfinte şi începu iar să citească rugăciuni şi descântece, mai tare ca înainte, dar auzi limpede cum moarta clănţăne din dinţi şi îşi desface braţele căutând să-l apuce în strânsoarea lor. Atunci privi sfios cu coada ochiului şi văzu că strigoiul nu-l poate ajunge pe locul unde stătea el; pesemne că nu putea să-l zărească... Deodată, moarta scoase un fel de mârâit înăbuşit şi porni apoi să rostească vorbe înspăimântătoare, cu buzele ei lipsite de viaţă; şi vorbele acelea bolboroseau hârâit, ca smoala care dă în clocot. Ce voiau să zică – asta nu ştia s-o tălmăcească, dar simţea în ele ceva plin de groază. Şi filosoful înnebunit de spaimă înţelese că rosteşte descântece“. În acest moment se produce o a doua secvenţă a întrecerii puterilor celor doi exponenţi. Credinţa seminaristului este pusă şi mai mult la încercare, şi înverşunarea cu care îşi rosteşte descântecele nu are sorţi de izbândă decât în contextul vestirii zorilor de către cântatul cocoşilor: „De pe urma vorbelor ei, un suflu de vânt se stârni în biserică şi se auzi un foşnet de aripi fără număr... Aripi nevăzute izbeau geamurile bisericii şi cercevelele lor de fier, gheare puternice scrijeleau fierul cu scârţâitul pătrunzător... Părea că o putere nemăsurată căuta să spargă uşa şi să dea năvală înăuntru. Inima filosofului bătea să se spargă. Cu ochii închişi şi pleoapele strânse tare, rostea fără să se oprească descântece şi rugăciuni. În cele din urmă se auzi un şuierat în depărtare: era cântecul cocoşului din sat. Omul se opri din citit, sleit de puteri

şi îşi mai trase sufletul...“ După primele două confruntări se putea observa că şansele tânărului erau minime (salvarea îi venise din afară; fără să mai punem la socoteală augmentarea groazei, al cărei semn exterior era părul care-i albise). Noaptea a treia era, evident, hotărâtoare, şi sosirea ei era însoţită de semne prevestitoare ale descărcării de forţe nefaste asupra localităţii respective: „... Noaptea era de spaimă: în depărtare urlau lupii adunaţi în haită şi până şi lătratul câinilor avea ceva înspăimântător. «– Parcă n-ar fi un lup, ci altceva...»“ Întâlnirea finală reprezintă o culminare a furiei vrăjitoarei şi a neputinţei seminaristului de a ţine piept alaiului demonic: „Dar deodată..., în liniştea bisericii..., capacul de fier al coşciugului plesni cu zgomot şi moarta se ridică! Arăta şi mai înspăimântător decât prima oară. Dinţii îi clănţăneau cu putere, buzele începură să i se schimonosească şi descântece înfricoşătoare porniră o dată cu ţipete neomeneşti... Un vârtej nebun se stârni în biserică. Icoanele se prăbuşiră la pământ şi geamurile sparte căzură jos în mii de ţăndări. Apoi uşa ieşi din ţâţâni şi o mulţime fără număr de pocitanii înfiorătoare năvăliră în lăcaşul domnului. Fâlfâitul înfiorător al aripilor lor şi scrijelitul ghearelor umplu toată biserica. Hoarda asta zbura şi cotrobăia pretutindeni, căutându-l pe filosof. Până şi cel de pe urmă abur de băutură se risipi din capul lui Homa. Îşi făcu cruce şi spunea rugăciuni la întâmplare. Dar în acelaşi timp auzea cum se frământă în jurul lui necuratul, mai-mai să-l atingă cu capetele aripilor şi ale cozii sale scârboase. De privit, n-avea îndrăzneală să privească pocitaniile; vedea numai o arătare uriaşă, de-a lungul unui perete întreg, cu părul încâlcit care o acoperea ca o pădure; prin pânza de păr sticleau doi ochi îngrozitori de sub sprâncenele ridicate puţin în sus. Deasupra dihaniei, în aer, se ţinea ceva ca o băşică uriaşă cu mii de cleşti şi ace de scorpion, răsfirate în toate părţile. Bucăţi de pământ negru atârnau de cleşti şi toate astea cătau ţintă spre el, bâjbâiau după el, dar nu puteau să-l vadă, înconjurat cum era de cercul lui magic. «– Aduceţi-l pe Vii[1]! Mergeţi de-l aduceţi pe Vii!» răsunară într-un târziu vorbele moartei... Şi deodată o mare linişte învălui biserica; doar în depărtare se auziră urlete de lupi şi curând după aceea, paşi grei răsunară în lăcaşul sfânt; Homa privi cu coada ochiului şi văzu că dihăniile aduc cu ele un omuleţ vânjos şi greoi la mişcări, plin de sus până jos de pământ negru. Mâinile şi picioarele lui, acoperite şi ele de pământ, ieşeau la iveală aidoma unor rădăcini tari şi vânjoase. Călca greu, împiedicându-se mereu. Pleoapele lui lungi atârnau până la pământ. Homa văzu îngrozit că faţa omuleţului era de

[1] Într-o notă, scriitorul spune: „Vii este o plăsmuire uriaşă a imaginaţiei poporului. Acesta e numele pe care malorossienii îl dau mai-marelui spiriduşilor“ (Gogol, 1966, 181).

fier. Dihaniile îl aduseră de subsuori, până la locul unde stătea Homa. « – Ridicaţi-mi pleoapele: nu văd nimic!» rosti Vii cu un glas ce venea parcă de sub pământ. Şi atunci toată droaia de pocitanii se repezi să-i ridice pleoapele. «Nu te uita», îi şopti o voce lăuntrică filosofului. Dar omul nu se putu stăpâni şi... privi. «– Iată-l!!!» strigă deodată Vii, arătându-l cu degetul său de fier!... şi toate spurcăciunile, câte erau acolo, tăbărâră asupra filosofului. Acesta se prăvăli grămadă la pământ şi în aceeaşi clipă îşi dădu duhul de spaimă. Tot atunci se auzi şi cântecul cocoşului. Era al doilea; pe cel dintâi nu-l băgaseră de seamă duhurile. Speriate, se năpustiră care cum putură spre ferestre şi uşă, ca să iasă cât mai degrabă afară, dar până aici le-a fost: au rămas încremenite chiar acolo, în uşă şi în ferestre. Preotul, care venise tocmai la biserică, rămase locului când văzu o astfel de spurcare a sfântului lăcaş şi nu îndrăzni să citească într-însul slujba de îngropăciune. Şi biserica rămase pe vecii vecilor cu pocitaniile necurate împietrite în ferestre şi în uşă; în jurul ei crescu o pădure sălbatică, rădăcini, buruieni, mărăciniş, şi astăzi nimeni n-ar mai putea găsi drumul spre ea...“ (Gogol, 1966, 210-222). În final, lipsa de fermitate a credinţei, alături de încălcarea preceptelor esenţiale impuse de tradiţie (seminaristul a nesocotit până şi glasul ce-l avertiza să nu se uite la arătările ce-l agresau; să nu uităm că răspunsul la provocările demonilor, fie că erau auditive sau vizuale, era o condiţie indispensabilă ce trebuia îndeplinită în timpul veghei rituale, dar şi, în general, în timpul întâlnirii cu demonii) i-au adus eroului un sfârşit tragic. Şi, ca să încheiem cu cuvintele pe care le rostea în finalul povestirii unul din personaje, „eu ştiu de ce a murit: pentru că i-a fost teamă. De nu s-ar fi speriat, vrăjitoarea n-ar fi putut să-i vie de hac“.

7. *Spiriduşul*

Din ou de drac, pui de drac iese.
Ban găsit, ban vrăjit.
Banul este ochiul dracului.

proverbe româneşti

... În sfârşit, a coborât vrăjitorul Şotropa, un bătrâior vesel, sfrijit ca un zbârciog, chiomb de un ochi şi cu luna plină a cheliei în cap. Ţinea vergeluşa de alun în mână, cosorul de argint înfipt în brâul verde, iar în sticluţa cu spiriduş, păstrat în apă, ca o păpuşică, cât un dop de plută, care, când se da la fund, când se urca la gât, după cum avea nevoie stăpânu-su (...). Vraciul îşi mişcă buzele într-un soi de şoaptă, neînţeleasă de urechile omului, un fel de freamăt uşor, schimbat în adiere de şuier.

Voiculescu-2, 167

Duhuri-ajutoare de tipul *spiriduşilor*-drăcuşori, adesea luând înfăţişarea unui pui de găină, sunt situate în totalitate în sfera maleficului, prin origine (ei fiind obţinuţi în urma unor practici mai puţin „ortodoxe“, dintr-un ou clocit după o practică specifică), dar şi prin acţiune: neavând de lucru, sau chiar din plăcere, produc necazuri posesorilor. Chiar atunci când, pentru aceştia, acţionează benefic, se realizează în acelaşi timp o pierdere – surplusul obţinut de proprietar prin aportul lor are la bază o lipsă apărută în altă parte (de la alţi gospodari ei fură *mana*, lapte, cereale, bani etc.). O trăsătură importantă a acestei categorii este că ei nu sunt legaţi de casă, ci de proprietar, neavând nici o tangenţă cu strămoşii, ei apărând cumva ca o alternativă a acestora, ce nu presupune respectarea cultului familiei (chiar cea mai frecventă modalitate de obţinere a lor este aceea de a vinde necuratului un suflet – al posesorului sau al unui alt membru al familiei): „Spiriduşii sunt, după credinţa poporului nostru, nişte drăcuşori mici, pe care îi au cu ele unele babe şi vrăjitoare, şi se servesc de ei la facerea vrăjilor. Cu spiriduşul se fac toate farmecele, se aduc călare ibovnicii la iubitele lor şi se tămăduiesc boalele. Mai demult toate babele aveau pe spiriduşi; azi mai rar îi au“ (Ciauşanu, 227).

În California, a visa constituie calea cea mai obişnuită urmată de şaman pentru a-şi dobândi puterea magică. Spiritul în cauză se înfăţişează înaintea şamanului în visele lui, iar legătura stabilită astfel între ei constituie izvorul

şi temeiul puterii sale. Spiritul acesta devine spiritul lui păzitor, personal (Propp, 231-232). La indienii athabascas din Canada, medicina impune ca o condiţie *sine qua non* obţinerea şi utilizarea unui spirit protector sau a unui animal tămăduitor. De la vârsta de cinci ani, viitorul şaman este supus unei încercări de post oniric. Lăsat să flămânzească, el ajunge la o stare de inconştienţă halucinatorie. Cea dintâi imagine care se înfăţişează spiritului copilului adormit devine spiritul său protector, care nu-l va părăsi niciodată. În cazul în care dobândirea auxiliarului se face printr-o călătorie în lumea cealaltă, doritorul trebuie să dispună de o serie de informaţii indispensabile unei călătorii reuşite. Magicianul ştie unde au spiritele sălaş, cunoaşte limba lor şi riturile prin care să le abordeze. Adesea se presupune că magicianul are un spirit, considerat a fi mama, tatăl sau un alt strămoş al său. În Ţara Galilor se crede că familiile care monopolizează artele înrudite cu magia descind din unirea unui bărbat cu o zână. Vracii algonquini, cei irochezi sau cherokee – sau cei ai pieilor roşii în general – au un manitu-animal, cum spun triburile odjibway; tot aşa, în unele insule din Melanezia, magicienii au ca slujitori şerpi sau rechini. Ca regulă generală, în asemenea cazuri, puterea magicianului ţine de raporturile sale cu animalele. De la animalul asociat îşi trage el puterea, şi acesta este cel care îi dezvăluie formulele şi riturile magice (Mauss-Hubert, 1996, 47, 49). Prin analogie, prezenţa unui astfel de duh protector, care oferă ajutorul posesorului, dispunând de cunoştinţe supra-umane, poate fi remarcată nu numai la vrăjitori sau vraci. Orice tip de iniţiere, de acces la anumite cunoştinţe sacre presupune o legătură neîntreruptă cu exponenţii lumii celeilalte, din care se alimentează cu cunoştinţele necesare cei aleşi. Despre căluşari se credea, de asemenea, că ar poseda un astfel de spirit ajutător: „Vătaful se spunea că are *sperituş*, încât nu-l întrecea nimenea“ (Fochi, 39).

7.1. Spiriduşul trimis în sprijinul vrăjitorului. Dracul

În unele credinţe apare clar conturată ideea că spiriduşul nu este altceva decât un drac, afiliat vrăjitorului care a încheiat pactul demonic. Prin tradiţie, Biserica include toate tipurile de duhuri, cu un demonism mai mult sau mai puţin accentuat, în categoria diavolilor. Este uşor de înţeles că existenţa colaborării dintre vrăjitori şi diavoli, întemeiată pe pactul încheiat între cele două părţi, trebuia să se soldeze cu transmiterea către cei din urmă a unor spioni – unelte viclene, care, prin puterea pe care le-o pot oferi doritorilor, îi împing sigur pe calea pieirii (deşi, în accepţia creştină, singură încheierea pactului este suficientă pentru a asigura decăderea cuiva): „Românii spun

că vrăjitoarele sunt femei care ţin pe dracu, în casă, închis într-o ulcică; îl hrănesc şi adapă, noaptea“ (Fochi, 6). Că este vorba de diavol, ne putem da seama după unele descrieri ale duhului: „... Moşul ei l-a văzut, ca un băieţel şi cu ciubuc în gură. În toată ziua îi ducea femeia ceva acoperit în strachină şi punea la horn“ (Niculiţă-Voronca, 467). Prin accesul pe care-l are în lumea cealaltă, un astfel de demon constituie un ajutor nepreţuit pentru vrăjitor, care dobândeşte astfel puteri sporite pentru punerea în practică a farmecelor realizate: „Spiriduşul e un drăcuşor sau întruparea lui într-o vietate văzută sau nevăzută, care aduce toate noroacele de pe lume omului pe lângă care e aciuat. Drăcuşorul acesta e dat de diavol unui om, care a făcut legământ cu necuratul pentru o vreme anumită, în schimbul unei închinări sau dăruiri de sine după moarte. De obicei vrăjitorii şi mai ales babele vrăjitoare se servesc de aceşti spiriduşi la farmecele şi vrăjile lor“ (Olinescu, 420). Uneori apare clar menţionată vânzarea sufletului către diavol, ca o condiţie esenţială a parafării pactului: „Pentru a poseda această putere, ele [vrăjitoarele] şi-au vândut sufletul Necuratului şi în schimb a căpătat fiecare câte un spirituş, care i se supune întru toate şi le împlineşte orice dorinţă“ (Marian-4, 1878, 39). Uneori, prezenţa spiriduşilor într-o anumită gospodărie este dictată de o anumită afinitate ce se stabileşte între gazdă şi musafir. Ruşii cred că dracilor le place să locuiască în casele vrăjitoarelor. Iată ce spune o povestire populară: „La o vrăjitoare dracii trăiau sub podeaua casei şi cu ajutorul lor femeia ştia şi făcea tot. Odată la ea a venit un bătrân ca să întrebe unde să caute banii care i-au dispărut acum câteva zile din casă. Vrăjitoarea l-a condus afară din casă, a deschis pivniţa şi a întrebat: «Hei, voi, ce să-i spun bătrânului?» Dracii au învăţat-o ce să spună: «Banii bătrânului i-a mâncat viţelul, dar tu spune-i că i-a luat cutare femeie. De durere şi de ruşine femeia se va spânzura şi va fi a noastră.» Vrăjitoarea aşa i-a şi spus bătrânului, cum au învăţat-o dracii, dar, din fericire, bătrânul a auzit toată discuţia vrăjitoarei cu dracii, cum stătea el lângă pereţii casei şi, când a ajuns acasă, a tăiat viţelul şi a găsit banii“ (Dal’-2, 170). Alteori, spiriduşul apare în postura unui intermediar între om şi demoni, constituind un fel de materializare, de exteriorizare a puterii demonice într-un robot minuscul: „spiriduşul este un drăcuşor mic ce-l au unele babe şi unii vrăjitori, cu care se servesc în săvârşirea farmecelor. Spiriduşul e un fel de slugă a unui drac, ce are în stăpânire pe baba ori vrăjitoarea care face farmecele. Spiriduşul e dat unor vrăjitori pe un anumit timp; unii au spiriduş pentru toată viaţa lor şi aceştia la moartea lor se chinuiesc mult de tot“ (Zanne, VII, 192). Vedem deci că prezenţa spiriduşului are şi multe laturi neplăcute pentru posesor.

Nu este vorba numai de pierderea sufletului şi, deci, de asigurarea unui loc veşnic deosebit de neplăcut. Chinurile de pe patul morţii sunt nesemnificative în raport cu perpetuarea la nesfârşit a maleficiilor spiriduşului însuşi sau a condiţiei tragice a vrăjitorului: „Dacă nu-l dă nimănui când moare omul, rămâne la casă şi face tărăboi, alţii spun că-l scoate pe om din mormânt şi-l poartă ca strigoi“ (Niculiţă-Voronca, 468).

Aşa cum spuneau şi teoreticienii Bisericii, spiriduşul este cel care realizează toate maleficiile vrăjitoarei, este cel care se luptă chiar cu demonii bolii, alteori cu dracii, pentru a obţine rezultatul dorit: „Cu spiriduşul se fac toate farmecele, se aduc călare pe prăjini ibovnicii la drăguţele lor, se omoară ursitele ibovnicilor cu drăguţe, se ia mana vitelor, se mulge lapte din inima carului, se tămăduiesc boalele etc. Când un bolnav e chinuit de necuratul, numai cu ajutorul spiriduşului îl poţi scăpa. Vrăjitorul pune atunci la încercare spiriduşul său şi dacă dracul ce chinuieşte pe bolnav e mai slab decât spiriduşul, acesta îi făgăduieşte însănătoşirea şi alungarea necuratului din cel bolnav; dacă însă spiriduşul e mai slab ca necuratul ce chinuieşte pe bolnav, atunci acesta nu făgăduieşte bolnavului însănătoşire şi fuge de el, căci se teme să nu supere pe necuratul din bolnav“ (*idem*). Ascendentul diabolic al spiriduşului este surprins nu numai de faptele lui. Ţinerea lui sub control se face numai prin respectarea unui ritual deosebit, cum este cel al angrenării acestuia în mecanismul sarcinilor imposibile. Cum se întâmplă şi cu alţi demoni, drăcuşorii pot şi trebuie să fie păcăliţi, alungaţi pentru un timp, pentru a-l elibera pe posesor de tensiunea provocată de prezenţa acestora. „Mititeii sunt drăcuşorii. O femeie avea drăcuşori şi trebuia să-i dea mai departe. A vândut unei femei o vacă, dar femeia a venit la ea şi i-a spus: «Am cumpărat o vacă de la voi şi ea aleargă înapoi.» Atunci acea femeie scoate o nuia de după horn şi-o goneşte pe vacă. Era o nuia aşa, cu modele. Ea trebuia să dea spiriduşii, şi ei erau pe nuia. Se zice că nu trebuie s-o pui decât după horn. Trebuie să le dai mereu de lucru. Arunci în curte seminţe de in: «Adunaţi-le pe toate!» Sau să numere buturugile din pădure, sau să împletească funii din nisip. Dacă nu le dai de lucru, fac pozne. Dacă lăsai noaptea podeaua curată, măturată, dădeau totul peste cap, dar dimineaţa totul era la loc. Ca să scapi de ei, trebuie să duci pe câmp un obiect de valoare şi să le spui să-l păzească. Dacă-l ia cineva, drăcuşorii se duc după el“ (Cerepanova, 1996, nr. 340, 89). Pentru a consfinţi raportul de forţe, chiar din primele clipe ale apariţiei spiriduşului erau recomandate practici cu un pronunţat caracter apotropaic, prin care se realiza o punere la punct a ajutorului. Este normal să întâlnim aici o serie de motive mitologice

tradiţionale, care se regăsesc în multe culturi. Asemeni duhurilor orientale închise în sticle sau în vase sofisticate, care îşi recunoşteau drept stăpân pe cel care le aducea la lumină, eliberându-le din recipientul-temniţă, apariţia spiriduşului mai cunoaşte un laitmotiv: este vorba de demonismul privirii. Ca şi în cazul altor duhuri sau animale fabuloase, demonice (vasiliscul, balaurii etc.), existenţa lui este legată de principiul recluziunii sau, în cel mai simplu caz, de ieşirea dintr-o recluziune forţată. Uneori, pentru a deveni vrăjitoare, femeia trebuie să cumpere de la târg, fără să se tocmească, o oală nouă, o pânză şi aţă, iar noaptea, cu linguri noi, să aducă de la cimitir, în oală, pământ; oala, acoperită, şi legată bine cu aţa cumpărată, este dusă imediat la râu; după care este desfăcută: punându-şi pe umeri pânza cu care a fost acoperită oala, femeia trebuie să arunce în apă puţin nisip. Imediat, din apă vor ieşi diverse jivine, fără de care vrăjitorul nu poate să-şi ducă la îndeplinire farmecele. Primul om care este zărit de demon este condamnat la o legătură eternă cu acesta (astfel trebuie să înţelegem şi practicile de alungare a spiriduşului, atunci când vrăjitorul nu mai avea nevoie de el sau nu mai putea să-i tolereze prezenţa). El trebuia să ştie cine era stăpânul, trebuia să i se inducă respectul cuvenit, pentru a asculta permanent de cuvântul lui: „Dracul acela zice că-i tare bun la casă şi dacă ştii cum să-l depărtezi, dintâi când îl scoţi, nu eşti al lui. Când iese, atunci îndată să-i zici: «Tu n-ai treabă la sufletul meu şi la mine, de mine n-ai să te apropii. Eu pe tine te-am scos ca să-i aduci cutare şi cutare lucru» şi el numaidecât aceea face, ce-i zici. Da' o femeie n-a ştiut ce să vorbească şi el cum a ieşit a zis: «Tu eşti mama mea» şi s-a pus la piept s-o sugă, şi tot a supt-o până a murit“ (Niculiţă-Voronca, 469).

7.2. Spiriduşul fabricat. Oul malefic

Magia, receptată ca o desfăşurare de forţe din partea vrăjitorilor-cunoscători, dispunea de mijloacele necesare pentru atingerea tuturor obiectivelor vizate de magician. Când acesta avea nevoie de fiinţe vii, ajutoare indispensabile pentru punerea în practică a farmecelor sale, el le fabrica la fel ca vechii egipteni, când le confecţionau pentru spiritele morţilor lor. Astfel kheriheb-ul şi magicianul Webaoner realizează un crocodil, Neferkeptah – o corabie cu echipaj, iar etiopianul Horus, fiul Negresei, asemeni lui Horus egipteanul, fiul lui Paneshe, un jilţ cu lictori care putea să se înalţe în văzduh şi să parcurgă drumul de la Weset în capitala etiopiană în şase ore... (Lexa, 136). Există situaţii când acest ajutor demonic nu presupune existenţa spiriduşului-homunculus ca atare, ci înzestrarea unui

obiect cu valenţe magice. Pentru a avea noroc la vânătoare se proceda tot la un fel de încheiere a unui pact cu demonul; ca şi în situaţiile tradiţionale, pe prim plan trecea proferarea de injurii, blasfemierea însemnelor creştine: „Cel ce se dă dracului se duce în ziua de Paşti, înainte de a toca şi a mai fi cineva la biserică şi aşteaptă până se strâng oamenii. Când zice preotul «Hristos a înviat!», el zice «Vânat prind». Apoi, luând nafură, se duce în pădure, la un păducel, unde, crestându-l cu cuţitul, vâră nafura acolo. Ocoleşte pădurea călare pe puşcă, până ce flămânzeşte, adecă întorcându-se tot de unde a pornit. Întinde puşca şi caută pe ţel. Atunci vede un băieţel, care strigă să nu dea. El însă trage de oţel şi-l împuşcă. Acel băieţel [se] zice că este chipul lui Cristos. Orice vânat va fi în acea pădure, îl ucide, însă se zice că nu ţine acel vânat decât o zi. Când moare acel om, îl supără rău animalele sălbatice“ (Muşlea-Bârlea, 173). Un astfel de procedeu este întâlnit şi când este vorba de utilizarea oului demonic. Acesta trebuie clocit înainte de Paşte, iar în Duminica Mare, oamenii care încercau obţinerea lui mergeau cu el la biserică. Atunci când preotul spunea: „Hristos a înviat!“, „părintele adoptiv“ trebuia să spună încetişor, de trei ori: „Şi al meu a înviat!“. La scurt timp spiriduşul ieşea din ou.

Ca o regulă generală, spiriduşul se obţine dintr-un ou (şi despre vasilisc se spune că se naşte dintr-un ou făcut de o broască. Din cauza crestei în formă de diademă, el era numit „împăratul şerpilor“ – cf. şi credinţele respective despre şerpii-balauri; Tokarev, 1991-1992, I, 218). Se caută un ou părăsit de găină neagră, care este clocit de către om, ţinându-l la subsuoară de la trei la şase săptămâni, puiul care iese la lumină fiind spiriduşul. El trebuie ţinut într-un vas de lut şi hrănit bine, cu miez de pâine şi nucă (var. omletă nesărată; Olinescu, 421). În ceea ce priveşte utilizarea oului în calitate de embrion malefic al viitorului demon, considerăm necesar să amintim o serie de credinţe care evidenţiază legătura oului cu lumea morţilor, a duhurilor. Aşa cum am văzut, în cazul în care se dorea contactarea unor exponenţi ai lumii celeilalte (duhul casei *domovoi*, duhul pădurii *leşii* – la ruşi etc.), erau indispensabile ofrande tradiţionale, un element firesc al schimbului ce se realiza între oameni şi demoni. Dat fiind numărul mare de legende care consideră că duhurile (ale casei, ale apelor, ale pădurilor etc.) sunt, de fapt, duhuri ale morţilor, strămoşi faşti sau demonizaţi, prezenţa oului-ofrandă nu este deloc surprinzătoare. Într-o legendă rusă, un vânător care a înnoptat în pădure l-a îmbunat pe duhul pădurii cu ajutorul unui ou (Pomeranţeva, 1985, 192). În acest sens, credinţele populare care fac din ou (malefic sau nu) un instrument sigur pentru realizarea actelor magice sunt o completare perfectă a reprezentărilor anterioare.

La ucraineni, de exemplu, oul-stârpitură este semn al apropiatei morţi a unei persoane. Mai mult, oul din care trebuie să iasă spiriduşul trebuie să fie uns cu cenuşă din oase de mort, iar în timpul „clocirii“ rituale femeia trebuie să stea pe sobă, în casa pustie. Tot ucrainenii spun că diavolul poate fi văzut printr-o găurică făcută într-un ou roşu (sau printr-un cep din scândura pentru sicriu – spun croaţii). Într-un basm rus aflăm că moartea, aici identificată cu sufletul unui personaj demonic terifiant, *Koşcei fără de moarte*, se află într-un ou bine tăinuit (Afanasiev, 1957, 464). În mod asemănător, oul-viaţă, suflet al şamanilor, apare şi în mitologii diferite: „Şamanii se nasc hăt departe, în Nord, acolo unde e leagănul tuturor bolilor. Acolo se înalţă un zad, pe ale cărui ramuri se află cuiburi la diferite înălţimi. Cei mai de seamă şamani se nasc în vârful arborelui, cei de mijloc – pe ramurile din mijloc, iar cei mai mărunţi, pe ramurile de jos. Se spune că o pasăre mare cu aripi de oţel se odihneşte în copac... Se opreşte într-un cuib şi-şi depune acolo oul. Seamănă cu o acvilă. Apoi pasărea cloceşte. Câteodată, când trebuie să se nască un şaman, clocirea durează trei ani. Pentru un şaman modest e de ajuns un an“ (Mercier, 64). Pentru a reveni la mitologiile europene, amintim credinţa care spune că vrăjitoarele germane puteau fi recunoscute în biserică dacă era ţinut în buzunar primul ou al unei găini negre (Sumţov, 1891, 23). În Germania se spune că elfii, vrăjitoarele etc. călătoresc în lumea cealaltă pe coji de ouă (Afanasiev, 1869, III, 281; reprezentări asemănătoare a se vedea şi la sârbi). Lângă icoane nu trebuie păstrate ouă încondeiate (goale), pentru ca nu cumva în ele să se adăpostească demonii (Sumţov, 1890, 86). Romanii spărgeau pe loc cochiliile cojilor de ouă şi ale melcilor pe care îi mâncau pentru a-şi împiedica duşmanii să le folosească în scopuri magice (Frazer, 1980, II, 142-143). Dar, în virtutea ambivalenţei tradiţionale, ouăle dispuneau şi de valenţe faste: la germani multe credinţe sunt legate de ouăle făcute în Joia Mare sau în Vinerea Mare. Ele erau folosite ca protecţie împotriva fulgerelor, a vrăjilor şi de aceea erau puse în grinda casei şi în primul snop (Filimonovna, 1977, 152). În Basarabia se ia o coajă de ou, se pune în ea tot felul de seminţe, zicând: „Când se va lua mana câmpului, atunci să o ia pe a vacii“. Oul se îngroapă în ocol, înfigându-se în el un băţ de alun, în inima căruia s-a înfipt un ac, zicându-se: „Când va trece frânghia corabiei prin urechile acului, atunci să ia mana“ (Pavelescu, 1944, 41).

Oul-stârpitură era utilizat în magie, nu numai pentru obţinerea auxiliarului. „Se opreşte în ziua de Paşti un ou roşu, se acoperă cu o fâşie de ceară pe la mijloc, ca să se poată lega, şi apoi se atârnă în cui, în casă, şi la un an, la celălalt Paşti, se sparge; dacă se găseşte cu viermi, cel ce l-a pus nu va

fi om norocos; dacă nu va avea viermi, va fi cu noroc. Alţii păstrează oul acesta patruzeci de zile şi dacă în acest răstimp nu se împuţeşte, e semn că cel ce l-a păstrat este norocos“ (Pamfile-1, 1916, 71). Pe lângă spiriduşul reprezentat de viermii apăruţi în oul astfel clocit, un ou de rândunică (să nu uităm imaginea acestei păsări într-o serie de legende populare, în care apare cu trăsăturile caracteristice duhului casei – de agent al norocului, al bogăţiei) poate deveni un magnet care atrage fără greş banii în punga posesorului: „Dacă vrei să ai bani neîntrerupt în tot cursul anului, să iei un ou de rândunică şi să-l fierbi până se va răsfierbe, şi apoi să-l pui iarăşi în cuib între celelalte ouă, însemnându-l cu ceva, iar după zece sau unsprezece zile, cât timp l-a clocit pasărea şi l-a făcut iarăşi moale, el îl va ciocni şi tu, luându-l atunci şi stricându-l, vei găsi în el la mijloc ceva mărişor ca o jumătate de unghie de la degetul cel mic, tare ca bucata de os. Aceasta de o vei lua şi o vei purta în pungă se vor ţine paralele de tine“ (*idem*, 91). Farmecele utilizează şi ele astfel de ouă malefice. Ucrainenii spun că femeia care nu vrea să aibă copii lua un astfel de ou, îl golea de conţinut şi punea în el o parte din sângele ei menstrual şi-l îngropa sub masă, în casă. Peste nouă zile trebuia să dezgroape oul, în care va găsi tot atâţia viermi cu capetele negre, câţi copii ar fi avut în viaţă. Dacă se răzgândeşte şi aruncă oul acesta plin de viermi în apă, atunci gestul ei nu va avea nici o semnificaţie malefică, dar, dacă aruncă oul în foc, atunci farmecul se va îndeplini, ea nu va avea niciodată copii, dar, după moarte, se spune, sufletul ei va ajunge în iad. În mod asemănător, tot cu ajutorul unui astfel de ou malefic se realiza trimiterea farmecelor. Într-o povestire sârbă se arată cum s-a descurcat un om atacat de maleficiile vrăjitorilor. Ajungând el călare la un han, a avut surpriza neplăcută de a-şi pierde calul, care a căzut imediat mort. Omul şi-a dat seama că fusese deocheat de unul din călătorii de la han şi a vrut să se răzbune pe acesta. A cerut un ou, a scris ceva pe el şi l-a aruncat în sobă, peste cărbunii aprinşi. Imediat oul a pocnit, în acelaşi timp plesnind şi ochiul nefast al deochetorului (Radenkovici, 35). Dar, de cele mai multe ori, misiunea malefică a oului-auxiliar se limita la conceperea spiriduşului. Pentru aceasta, se lua un ou fără coajă, se săpa o groapă la colţul dinspre răsărit al casei duşmanului şi, cu cuvintele „şarpe, şarpe, ia părul şi sufletul meu“, se spărgea oul. În cazul în care spiriduşul-materializare a farmecelor, era trimis în misiune, se credea că el acţiona având o înfăţişare zoomorfă: „Când îţi trimite cineva pe necuratul, de se preface în şoarec şi-ţi aleargă prin sân, te munceşte prin somn, te trezeşte, se face uli şi se suie pe om, îl bate cu aripile, îl înăduşă, se face mâţă şi miaună, se pune pe piept, să iei sare sfinţită şi să presuri pe amândouă pragurile la lună nouă, că el atunci

are putere, la ceas de noapte. Iar dacă pui sare, nu poate intra de puterea lui Dumnezeu"; „La un om venea aşa ca o mâţă, pe un ochi stricat de fereastră şi i se aşeza pe piept rece, de-l înăduşa" (Niculiţă-Voronca, 470). Remediul împotriva unor astfel de demoni care tulburau echilibrul în gospodărie (de regulă, produceau coşmare, insomnii, somn agitat, zgomote concertate în încăperi etc.), recomandat de cunoscători, era acesta: „Când te supără dracul în casă, poate-i trimis de vreun duşman, sau poate acolo e locul lui, iei cea dintâi cânepă până a nu fi tors din ea şi suceşti aţa îndărăt, faci un laţ şi-l pui într-un ungher în casă, că el în alt loc nu şede, apoi îl chemi cu descântec:

«Ivane Solimane,
Tu aice nu şedea,
Da' vină la mine,
Că eu ţie ţi-oi da
O casă mai frumoasă
Şi-o femeie jidancă
De jidan rămasă.»

A doua zi mergi şi tragi de sfoară şi de e uşoară, nu l-ai prins. Atunci pui în alt ungher. Dacă n-o poţi trage şi se ţine în loc, să ştii că l-ai prins, numai cât nu-l vezi. Strângi şfara vălătuc şi te duci de o îngropi undeva şi zici: «Tu mie nu-mi trebuieşti, că eu pentru mine nu te-am scos, dar îţi dau o palmă de pământ, aici să locuieşti şi să vecuieşti», căci altfel se anină de om" (Niculiţă-Voronca, 472).

Oul din care ieşea spiriduşul era, după cum am văzut şi din credinţele de mai sus, unul consacrat. Fireşte, nu orice ou dispunea de asemenea concentrare de putere nefastă. În primul rând, era avută în vedere consacrarea negativă a purtătorului: animalele sau păsările înzestrate cu aceste puteri supranaturale le foloseau nu în favoarea oamenilor, ci împotriva lor. Este vorba de caracterul demonic al acestor fiinţe, care vor da naştere unor urmaşi demonici: „Oul cel mic ce-l ouă găina la urmă, se cheamă ou părăsit, acela nu e bine de ţinut în casă, nici de mâncat, da' să-l arunci peste casă. Oul acela dacă îl cloceşte cineva nouă zile subsuoară, iese din el dracul" (Niculiţă-Voronca, 465). La fel, nu se pun în cuibare ouăle de la găină care nu au fost făcute cu ajutorul cocoşului din gospodărie, şi, de asemenea, primul şi ultimul ou făcut la zile mari, mai ales la Blagoveştenie. Asemenea ouă vor da pui infirmi sau care vor prevesti nenorocire. Alteori, se spune că pentru obţinerea unui spiriduş-duh al casei este nevoie de un cocoş care cântă a treia zi după ce este scos din ou. Acest cocoş este păstrat şapte ani, timp în care va face un ou-stârpitură, ce trebuie să fie cusut într-un săculeţ şi purtat la subsuoara stângă timp de şase luni. Din el va ieşi un şarpe mic. În semn de recunoştinţă pentru confortul asigurat în timpul gestaţiei, el îi va aduce omului care l-a clocit belşug în gospodărie (Demidovici, 118). În

alte cazuri, stârpitura era obţinută mult mai greu: cocoşii o dată la o sută de ani fac un singur ou de acest fel; dacă o fată îl ţine la subsuoară timp de şase săptămâni, din ou va ieşi un vasilisc... (Dal'-1, 75). Credinţele populare au surprins cu lux de amănunte procedeele prin care se făcea consacrarea (executate atât de duhuri, cât şi de oameni): „Noaptea, când auzi găinile cârâind în poiată, atunci dracul e la dânsele, le calcă şi oul cel părăsit e al lui. Acela, cine-l cloceşte nespălat, nepieptănat, să nu grijească de casă, să nu spuie rugăciuni, să nu vorbească cu nimenea, să nu mănânce sărat; iese din el un copilaş mic cât degetul. Îl pune în pene în oală şi-l ţine; şi necontenit trebuie să-i deie de lucru şi de mâncare – dară nu sărat (...). În Mihalcea se spune că după ce a fost clocit nouă zile subsuoară, să-l puie şi sub prag, să mai steie nouă zile, şi apoi iese“ (Niculiţă-Voronca, 465). Conform principiilor unei mitologii care stă în întregime sub semnul destinului, îndepărtându-se astfel de demonismul abstract impus de Biserică, spiriduşul obţinut trebuia să fie menit unui domeniu de activitate. El nu era atotputernic, asemeni diavolului: „Oul cel dintâi, de la puică neagră, în trăistuţă neghilită, să-l cloceşti la subsuoară, nespălată[1], despletită sau să nu te închini, să nu vorbeşti cu nimeni nouă zile – ori pentru cinste, ori pentru dragoste, ori să facă lucruri frumoase, ori pentru bogăţie – şi el iese pui. Atunci trebuie să-i dai o găină neagră friptă, că, de nu-i dai, se scaldă în cofa cu apă, nu-i dă pace celui ce l-a făcut să doarmă, face hodorog, sparge oalele. – El din găină neagră iese, găină neagră mănâncă“ (*idem*, 466). Am văzut că eforturile vrăjitorului nu se limitau la perioada de gestaţie. Şi spiriduşului, ca şi diavolului (mai ales la sabat), trebuia să i se aducă diferite jertfe (găina neagră) şi să i se asigure în continuare un confort alimentar adecvat: „Cine are pe dracul în casă, îl ţine în pod, sau într-o cameră deosebită; îi dă să mănânce cir de mămăligă şi alte cele, dar mai cu seamă îi place tare laptele. Numai cât sărat să nu-i deie, Doamne fereşte! Câteodată trimite poate gospodina casei pe slugă, să-i deie de mâncare, şi sluga ca sluga, îi pune anume sare, dar stăpâna ştie îndată, că-i face dracul şotii. Când poate că uită într-o zi să-i dea de mâncat, nu face nimic alta, decât răstoarnă toate oalele şi toate blidele de pe poliţă, în mijlocul casei, cu gura în jos, fără să le strice. Dacă gospodarul din casă fumează lulea, îi dă şi lui. Cine îl are, trebuie să se poarte tare bine cu dânsul, căci altfel e rău, pentru că e legat pe viaţă şi pe moarte cu el“ (Niculiţă-Voronca, 466). Pentru a-l motiva pe proprietar, bieloruşii spun că spiriduşul se află într-un schimb

[1] Motivul impurităţii rituale este întâlnit şi în basme: în basmul rusesc *Neumoika* [*Nespălatul*], un soldat încheie un pact cu dracul – şapte ani să nu se spele, să nu se pieptene, să nu-şi schimbe hainele, după aceasta soldatul va putea avea câţi bani va dori (la ruşi, Afanasiev, 1957, 468).

permanent cu omul pe care îl frecventează. La fiecare transport adus omului, acesta trebuie să-i plătească demonului cum se cuvine, pentru a se bucura şi în continuare de bunăvoinţa acestuia: „Unui om dracul îi aducea bani şi, în semn de recunoştinţă, ţăranul trebuia să-i dea de fiecare dată omletă. Dracul vine, mănâncă omleta şi pune banii pe farfurie. Dacă este păcălit, dă foc casei“ (Demidovici, 107).

Cumpărarea spiriduşului era un mijloc suplimentar de obţinere a demonului ajutător, mult mai simplu de înfăptuit, apărut o dată cu trecerea la relaţiile de piaţă şi la creşterea ponderii banilor în schimburile rurale. „Mai de mult erau o mulţime de babe ce aveau spiriduş. Spiriduşul în acele vremuri se putea vinde. Astăzi însă spiriduşul se găseşte foarte rar. Şi acolo unde este nu-i tare şi voinic ca în vremile vechi. Cum babele întrebuinţează spiriduşul în serviciul lor, nimeni nu poate şti: acesta este un secret foarte mare“ (Zanne, VII, 192). Alteori, cumpărarea spiriduşului putea fi făcută de la o persoană specializată în aducerea pe lume a acestor drăcuşori, deosebit de folositori vrăjitorilor: „La fiecare vrăjitoare sunt draci. Care îl are, duminica îl trimite la crâşmă, ca să facă sfadă între oameni; luni îl trimite la iarmaroc în Cernăuţi, să facă şotii, să strice negoţul, să aducă bani; marţi odihneşte şi tocmai miercuri e bun de lucru; de aceea miercuri, joi şi vineri e bine de mers la vrăjitoare. Vrăjitoarele îl cumpără în Storojineţ; acolo este o babă care anume îi plodeşte şi în zi de târg îi aduce în oboroacă de vândut. Oamenii dau câte doi puişori (20 cruceri) şi iau ca nişte mâţi mititei, care pentru ce le trebuie“ (Niculiţă-Voronca, 467). Cazurile în care este vorba de un număr restrâns de demoni, care nu putea fi multiplicat la cerere, sunt reduse. În aceste situaţii, se credea că, pentru a intra în posesia unui drăcuşor, el mai putea fi cumpărat de la o vrăjitoare bătrână, pe moarte (Marian-4, 1878, 40).

Transferul spiriduşului de la o persoană la alta era de dorit, pentru că, într-un astfel de caz, se putea realiza şi eliberarea primului posesor din cercul vicios al maleficiilor şi intrarea sau, mai bine zis, revenirea în sfera normalului, cu deosebire înainte de moarte, pentru a-şi putea da sufletul în linişte. Existau însă situaţii în care vrăjitoarele doreau să scape de spiriduşi cu mult înainte de a se afla pe patul de moarte, când nu mai puteau ţine pasul cu exigenţele demonice. Conform tradiţiei, nu era uşor lucru să-l păcăleşti pe duh şi să-l faci pierdut. În această situaţie, o vrăjitoare care vrea să scape de spiriduş îl pune într-un obiect pe care îl face pierdut pe drum. Cine îl găseşte şi-l ia, devine vrând-nevrând proprietarul spiriduşului (Marian-4, 1878, 40). Fiind o materializare a puterilor demonice ale vrăjitorului, transferul spiriduşului către un alt proprietar se realiza ca în cazul transmiterii cunoştinţelor magice

ale vrăjitorului: „Dracul se poate da altuia dăruind cuiva o basma sau un lucru şi menind în gând că-l dai. Se poate vinde cu nişte mărgele sau într-o pungă, dându-ţi cineva trei cruceri“ (Niculiţă-Voronca, 468). Există şi situaţii în care anihilarea maleficiilor demonului se face prin simpla păcălire a acestuia (ca în cazul duhurilor-personificări ale bolilor), evident, performerul proprietar luându-şi toate măsurile de protecţie necesare: „Sperituşul e o putere diavolească, de care nu poate scăpa decât mergând cu spatele în pădure, sfredelind întors cu spatele un pom şi băgând sperituşul în sfredelitură, după care se bate un cep de lemn. Toate se fac cu mâinile la spate, fără să vadă ce face“ (Fochi, 39).

7.3. Spiriduşul luminiscent. Şarpele de foc

Slavii cunosc un alt tip de şarpe domestic, o divinitate ignică, *şarpele de foc* („zmeu, balaur“ – la ruşi *Ognennâi zmei, Naletnik, Letucii,* la polonezi *Atwór*). Deosebirea dintre cele două tipuri de şarpe este atât în privinţa aspectului, cât şi a acţiunii. Şarpele de foc este un şarpe zburător, demon benefic, protector al casei şi al animalelor. Spre deosebire de şarpele htonian – demon pasiv –, cel zburător este activ: el aduce bani, cereale, lapte etc. stăpânului casei, luându-le de la alţi oameni. Tocmai această ultimă trăsătură, care îl face atât de diferit de alţi şerpi, reprezintă o contaminare, o influenţă a unui alt tip de spirite ale casei – a *spiriduşului*. Lui i se atribuie legătura cu bogăţiile, comorile, pe care le aduce la casele pe care le patronează. Apariţia acestor spirite este atribuită miticului episod al „căderii îngerilor“. O parte din îngerii răzvrătiţi au rămas în văzduh – şerpii zburători (zmei, balauri, zburători), alţii au început să se târască pe pământ. Printre aceste târâtoare sunt şerpi „casnici“ – duhurile protectoare ale gospodăriei (Zelenin, 1914, 51). Alte credinţe ruseşti referitoare la aceste duhuri spun că pot fi obţinute dintr-un ou de cocoş negru, care trebuie purtat în sân etc., aceasta fiind „reţeta“ tipică de obţinere a spiriduşilor, drăcuşorilor, întâlnită la mai multe popoare. Tot la ruşi acest tip de şarpe suferă şi o altă influenţă, a unui personaj mitologic diferit, a *zburătorului* (zmeului, *incubus*), de care se apropie şi prin faptul că, sub forma unei pare de foc, intră pe horn în casă (Cerepanova, 48). La caşubi, spiriduşul *mótelnik* aruncă pe horn, în casele oamenilor care şi-au vândut sufletul, saci cu bălegar, care se transformă mai apoi în bani. Oamenii cunoscători pot să-l facă pe demon să arunce comoara pe pământ (Sannikova, 1990, 35). Legătura care există între aceste personaje este realizată şi prin prezenţa unei funcţii comune: atracţia spre legături sexuale cu oamenii, personificarea dorinţei sexuale. Dacă şerpii,

mari iubitori de lapte, sunt surprinşi sugând ugerul vacilor, nu puţine sunt menţiunile în care ei sunt întâlniţi sugând pieptul femeilor (la români – Gorovei, 1942, 8; la bulgari – Afanasiev, 1982, 268 etc.), alături de existenţa legăturilor sexuale ale duhului casei – zoo- sau antropomorf – cu femeile din acea locuinţă. De altfel, şi la români „se zice că zburătorul se face dintr-un şarpe. Se strâng şerpi mulţi la un loc şi încep să se bată. Bătându-se cu gurile, încep să le curgă nişte bale ca spuma sau ca un fel de zoale. Din aceste zoale se face o piatră, şi care şarpe o înghite, acela se face zburător" (Candrea, 1944, 156). Şarpele de foc este cunoscut şi de popoarele baltice: *Aitwaras* la lituanieni, *Puke* la letoni etc. Acesta aduce bogăţii în casă, furând noaptea bani, lapte, miere de la vecini, transportându-le pe calea aerului, în coada sa de forma unui sac. El poate fi obţinut în mai multe feluri: este cumpărat sau primit de la diavol în schimbul unui suflet; poate fi cumpărat de la un alt posesor care vrea să scape de el, sau poate fi scos dintr-un ou de la un cocoş de şapte ani. Cum se întâmplă şi cu spiriduşii, oamenii scapă foarte greu de el (cel mai adesea prin vânzare sau prin vicleşug). Dacă acest lucru nu reuşeşte, şarpele se poate răzbuna pe posesor, incendiindu-i gospodăria etc. Mai mult: *aitvaras* se revendică şi ca un ocrotitor al cailor, cărora le ţesală sau le împleteşte coamele, le trimite oamenilor coşmare (a se vedea la ruşi *domovoi, dvorovoi*). La bieloruşi, focurile rătăcitoare sunt considerate a fi sufletele morţilor – sunt înfăţişate ca nişte copii cu un ochi (Afanasiev, 1869, III, 237). La unguri, *liderc* este înfăţişat ca un foc rătăcitor, hoinărind în preajma mlaştinilor. Ca regulă, el apare acolo unde este îngropată o comoară. Poate avea şi înfăţişare antropomorfă, considerându-se că are legături sexuale cu oameni, care, mai apoi se îmbolnăvesc. Şi el poate produce coşmaruri. Este asociat adesea puiului de găină scos din oul clocit de un om timp de douăzeci şi patru de zile (alte motive caracteristice: aduce bogăţii, efectuează lucrări în locul stăpânului, însă relaţia aceasta este distructivă pentru om; poate fi ţinut la distanţă dacă i se dau sarcini imposibile etc.; Tokarev, 1991-1992, II, 53).

7.4. Spiriduşul specializat în controlul banilor. Banul fugător (ancluz)

O altă ipostază a norocului o constituie posedarea unei averi inepuizabile, materializată într-un ban magic[1]. În sine, banul, banul de aur

[1] Tot în această categorie pot fi incluse şi celelalte materializări ale norocului inepuizabil al jucătorului de cărţi. Basmele ruse (*Valetul de pică*) povestesc despre existenţa unei cărţi magice, un ajutor demonic nepreţuit al celui care o posedă: un om găseşte o carte de joc din care ies duhuri, care îl slujesc pe posesor (Barag, 611).

are o origine demonică, fiind pus în mai multe mitologii în strânsă legătură cu exponentul răului: „Aurul e ochiul dracului, pe care l-a scos Sf. Ilie plesnindu-l cu biciul; de atunci a rămas pe pământ“ (Pamfile, 1997, 129). „Banii fugători sunt bani fermecaţi, cu care ori de câte ori ai voi să cumperi ceva şi-i dai, îţi vin înapoi în pungă. Ancluzul are numai putere a veni singur, nu şi de a aduce pe alţi bani. Dacă schimbi un leu de aceştia, iai paralele cele mărunţele şi peste câtva timp şi el vine înapoi în pungă, şi cu chipul acesta poţi să fii totdeauna cu bani“ (Niculiţă-Voronca, 478). Alteori, revenirea la posesor a banului presupunea multiplicarea efectivă a activelor: „Sunt iarăşi bani care au însuşirea de a atrage şi alţi bani cu dânşii, dar numai pe acei de acelaşi metal, metal ca cel fermecat, adică de argint“ (*idem,* 479). Este evidentă originea acestui instrument magic: prin tradiţie, se spune că el poate fi obţinut de la fermecătoare. Pentru aceasta, vrăjitoarea aduce apă de la nouă fântâni şi pune un leu curat (nevrăjit) în apă. Apoi, descântând, spune „că cu leul acesta dimpreună îl dă pe Necuratul la omul care îl cumpără, să-l slujească toată viaţa, zicând: «Iată, te dau, duh rău, dimpreună cu leul acesta lui N., să-i fii de noroc; unde va schimba leul tu să-l aduci înapoi» etc. Apoi omul ce-l ia trebuie să poarte leul acela nouă zile, sub călcâi, în ciubotă, şi în timpul acesta să nu se spele, să nu se închine şi să nu vorbească cu nimeni, ş-apoi se ţine de el“ (*ibidem*). În afară de vrăjitoare, banul magic putea fi primit, în urma unor practici cunoscute numai de iniţiaţi, de la alţi demoni: poate fi primit de la duhul casei, *domovik*, în semn de recunoştinţă, în ajunul Crăciunului sau al Bobotezei, dacă-i aduci borş sau colivă; ţi-l dă dracul, dacă la miezul nopţii te duci la o răspântie şi-l ceri de trei ori diavolului pe care l-ai chemat; el ţi-l va da în schimbul sufletului tău. Unele credinţe au în vedere consacrarea banului, făcută chiar de doritor, în urma contagiunii cu alte elemente magice. În acest scop, se recomanda să pui o monedă de argint în cuibul unei rândunici, după care acolo trebuie să fie aduse la lumină două generaţii de rândunele; de asemenea, trebuia să tai un liliac cu o monedă, apoi nouă zile s-o porţi sub braţ, fără să te rogi sau să mergi la biserică, fără să auzi sunetul clopotelor; la Paşte trebuia să mergi primul la slujba de dimineaţă, să pui sub piciorul drept o rublă de argint, şi când preotul va spune: „Hristos a înviat!“, să-i răspunzi de trei ori tare: „Eu am bani!“ etc. Alteori se spune că astfel de bani sunt făcuţi „tot cu dracul ieşit din oul părăsit“ (fiind o variantă a spiriduşului). Sau: cum toate aceste posibilităţi de materializare a banului malefic erau considerate destul de îndoielnice, „alţii spun că banul acela e însuşi dracul, se preface în drac şi-apoi fuge la stăpânul său“ (Niculiţă-Voronca, 478). Ca *ancluz* acţionează un demon

sub înfăţişarea unui băieţel, pe care poţi să-l aduci pe lume dacă ţii sub braţul stâng un ou de la o găină neagră, timp de nouă zile, stând pe sobă, fără să vorbeşti cu cineva, fără să te speli, fără să te rogi. Tot la ucraineni se recomanda, pentru obţinerea acestui tip de spiriduş, un procedeu mai periculos: luni seara trebuia să pui în pantof, sub călcâiul stâng, o monedă; timp de nouă zile era nevoie să fie respectate o serie de interdicţii specifice: să nu te speli, să nu te rogi, să nu-ţi faci semnul crucii, să nu mănânci nimic sărat, să nu vorbeşti cu nimeni, să nu te duci nicăieri, să nu-ţi tai unghiile şi să te gândeşti numai la acest ban. În tot acest timp călcâiul te va frige, dar trebuie să rabzi. La trecerea celor nouă zile duhul va spune: „dă-mi de lucru, căci eu te voi sluji cât vei fi în viaţă, iar când vei muri, eu te voi lua, şi tu-mi vei sluji, cum te-am slujit şi eu pe tine. Dacă mă primeşti, să cădem de acord, iar dacă nu, eu mă duc mai departe". În unele cazuri, obţinerea unui astfel de auxiliar se realiza după executarea ofrandei rituale. Pentru a obţine banul fugător, ruşii spuneau că trebuie să înfeşi o pisică neagră şi la miezul nopţii să mergi cu ea în baie, zicând: „Ia-ţi copilul, iar mie să-mi dai banul fugător". Apoi arunci pisica în baie, fugi repede afară, faci în jurul tău cu crucea trei cercuri şi pui crucea în mijloc, zicând: „Apără-mă!" (Tarasova, 133). Pentru a intra în posesia banului, trebuie să vinzi pentru o rublă de argint, la o răspântie, de Anul Nou, un motan negru. Alteori, animalul sacrificat putea să difere. Cel care doreşte să obţină un astfel de ban merge la târg, fără să vorbească cu nimeni şi fără să se uite înapoi, şi cumpără acolo un gânsac fără să se târguiască. După ce l-a adus acasă îi suceşte capul, pentru ca gâscanul să moară, îl pune necurăţat în cuptor şi-l frige până la miezul nopţii. La ora douăsprezece îl scoate din sobă şi merge cu el la o răspântie. Acolo trebuie să zică: „Cumpăraţi de la mine un gânsac, daţi-mi pentru el un ban fermecat". În acest timp duhurile necurate apar sub înfăţişarea unor cumpărători, care-i oferă pentru gânsac diferite sume. Căutătorul trebuie să fie ferm, altfel necuratul îl face praf. Când însă apare cumpărătorul care-i oferă banul fermecat, trebuie să-l vândă. După ce a primit banul dorit trebuie să meargă direct acasă, fără să se uite în urmă sau să vorbească cu cineva. În acest timp necuratul, dorind să-şi ia înapoi banul, strigă în urma lui: „Ne-ai păcălit! Gâscanul tău e mort! De ce i-ai rupt gâtul spunându-ne că este viu?" Căutătorul nu trebuie să plece urechea la aceste cuvinte, ci trebuie să fugă de necurat. Dacă se întoarce sau va vorbi, banul va dispărea şi el se va trezi în mlaştină până la gât. Dacă se întoarce întreg acasă, banul îl va însoţi toată viaţa. Vrăjitorii însă îi sfătuiesc pe posesori să nu ia niciodată rest la cumpărarea diferitelor lucruri indispensabile farmecului, pentru că altfel banul va dispărea. Când produsul este cumpărat cu târguială, necuratul se

întrupează în negustor şi-i dă rest posesorului banului, deşi nu se cuvenea. Numai că acest ban nu rezistă prea mult: necuratul reuşeşte mai devreme sau mai târziu să-l păcălească pe posesor, şi atunci, în locul banului, acesta se trezeşte cu un ciob de pământ. A doua oară banul fermecat nu mai poate fi obţinut (Saharov, 82). Pentru a anihila puterea distructivă a unui asemenea ban malefic (din punctul de vedere al victimelor), ca să nu le fugă banii, femeile pun anafură în legăturile în care îi păstrează.

8. Zborul

Pentru teologii occidentali, zborul la sabat al vrăjitoarelor era o călătorie *in spiritu*, sufletul fiind cel care făcea această deplasare, şi nu vrăjitoarea propriu-zisă. Acest somn ritual este, în acelaşi timp, diferit de visele extatice, de antica *incubatio*, prin care magicianul sonda gândurile divinităţilor, fiind caracterizat de un mai mare dinamism (despre călătoriile sufletului în stare de vis, a se vedea § 10. *Credinţe legate de suflet*). În plin apogeu al Inchiziţiei, Johann Nider povesteşte că un dominican, întâlnind-o pe una din acele *mulierculae* ce pretindeau că zboară la sabat împreună cu cortegiul Dianei, îi ceru permisiunea să asiste la isprăvile ei. Femeia îşi unse trupul cu pomadă, recită o formulă şi căzu pe loc într-un somn atât de agitat, încât se rostogoli din pat şi se lovi cu capul de podea. Convinsă că vizitase ţinuturi îndepărtate, nu mică-i fu mirarea când călugărul îi revelă faptul că nu-şi părăsise camera (Culianu, 1994, 214). În Occident unsoarea rituală era obţinută prin intermediul unei jertfe demonice, sângeroase, în urma fierberii unui copil într-un vas de aramă (Orlov, 375). Sufletul reprezintă dublul, adică nu o parte a persoanei, ci persoana însăşi. El se deplasează la locul faptelor după dorinţă şi acţionează fizic. Într-adevăr, putem să ne închipuim că magicianul se dedublează pentru a pune un înlocuitor în locul său, el urmând să se transporte în altă parte. Astfel era explicat în Evul Mediu zborul prin aer al vrăjitorilor. Se spunea că magicianul pleca la sabat, lăsând în pat, în locul său, un demon, un *vicarium daemonem*. Conform reprezentărilor mitologiei populare, vrăjitoarea poate zbura: ei îi cresc, după ce se unge cu unguentul special, aripi ca de liliac (la croaţi). Şi la români strigoii „pe bucate“, ungându-se noaptea cu un fel de unsoare, „ies din locuinţele lor la câmp sau prin munte şi adună de pe acolo din produsele câmpului“ (Muşlea-Bârlea, 248). La români, zborul magic nu este atestat decât de două ori pe an, în noaptea de Sf. Gheorghe (23 aprilie) şi în cea de Sf. Andrei (30 noiembrie). Strigoii

români erau de asemenea convinşi că este vorba de o călătorie în spirit şi că trupul le rămânea acasă până când se întorceau. Spiritul ieşea din casă pe horn sau pe gaura cheii, prin crăpăturile de la uşi şi ferestre. Călare pe coada de mătură, meliţă etc., strigoii se duceau la un loc de întrunire dinainte fixat, unde îşi recăpătau forma omenească şi porneau între ei lupte – adesea sângeroase – care durau până la primul cântat al cocoşilor. Atunci se retrăgeau din nou acasă şi intrau la loc în trupuri. Unii informatori adaugă chiar că, dacă cineva deplasa în acest răstimp trupul în stare de catalepsie, spiritul ambulant nu mai putea să-l găsească. Când se-ntorc, însă, ei trebuie să găsească corpul lor în aceeaşi poziţie cum l-au lăsat, pentru că spiritul lor fiind *orb*, nu mai nimeresc locul pe unde au ieşit (Olinescu, 499-500). În cadrul practicilor magice sunt întâlnite şi simulacre de zbor. De exemplu, în actele magice de aflare a ursitului: „Pentru a şti încotro are să se mărite, fata încalecă pe melesteu, se suie pe poartă şi strigă: «U! ursitorul meu! încotro eşti?...» Şi din care parte-or începe a lătra câinii, dintr-acolo va veni“ (Gheorghiu, 13). Ruşii spun că vrăjitoarea păstrează mereu puţină apă fiartă cu cenuşă de la focurile de Sf. Ioan. Când vrea să zboare, se stropeşte cu puţină apă şi imediat se ridică în văzduh şi se duce unde vrea. La fel, rădăcina de *tirlici* este fiartă; sucul acestei plante poate fi folosit şi în cazul metamorfozelor. Mai mult, când vrăjitoarea vrea să aducă pe cineva de departe, fierbe o rădăcină de tirlici; când apa începe să clocotească, ea rosteşte: „Tirlici, tirlici, cheamă-mi-l pe iubit“ – şi imediat se ridică în zbor cel chemat. În zborul lui, nefericitul este cuprins de sete şi repetă întruna „Apă! Apă!“ Cu cât clocoteşte mai tare fiertura, cu atât el zboară mai sus şi mai repede (Afanasiev, 1982, 386). Planta tirlici se poate culege în ajunul lui Ivan Kupala (24 iunie), numai de pe Muntele Pleşuv, lângă Nipru, în apropiere de Kiev. Vrăjitoarele, alte duhuri-metamorfoziţi, ştiind calităţile deosebite ale acestei plante, încearcă s-o distrugă, pentru a limita utilizarea ei numai la cunoscători.

8.1. Călărirea demonică. Calul dracului

Baba e calul dracului.
proverb românesc

Cine nu are în minte imaginea familiară a vrăjitoarei călare pe mătură, surprinsă într-un zbor magic? Într-adevăr, aflată în mijlocul maleficiilor, nu era deloc greu pentru ea să utilizeze în scopul dorit orice obiect din microcosmosul gospodăresc. Dacă nu-i era la îndemână un animal adevărat, un mijloc de transport convenţional, vrăjitoarea găsea ieşire din situaţie în

cele mai variate feluri. Una din cele mai cunoscute legende populare ce descriu activitatea vrăjitoarei este cea care narează despre plecarea ei la sabat, plecare urmată în scurt timp de tentativa unui martor curios de a o urmări. În clipa când intrusul este descoperit, soldatul/soţul care s-a luat după urmele soţiei este trimis acasă. În acest scop, „i se dă un cal pentru a pleca de la sabat şi i se porunceşte să încalece şi să plece cât mai repede, dar pe drum să nu-i spună calului nici «dii!», nici «tprr!». Soldatul a încălecat imediat şi a luat-o către casă. Pe drum îşi zice: «Ce, sunt prost?, cum să nu spun nici «dii», nici «tprr»?, şi a strigat imediat: «dii». Imediat calul a luat-o în jos, spre pământ şi soldatul s-a trezit într-o pădure deasă, întunecată, din care nu vedea nici lumina lunii, nici stelele, nici cerul. Abia peste patru zile, la capătul puterilor, a reuşit să ajungă acasă“ (Ivanov, P.V.-2, 443). Textul este adesea lacunar în privinţa mijlocului de transport: că este deosebit, vedem din faptul că el nu poate fi acţionat de oricine: el este teleghidat sau, mai bine zis, programat să execute o anumită deplasare; orice intervenţie în zborul său cosmic între cele două lumi se soldează adesea cu o cădere în neant, cu o alunecare într-o altă dimensiune. Într-o altă povestire aflăm câte ceva despre natura bidiviului: „... a doua zi, cazacul, când a ieşit din casă să-şi vadă calul, a văzut în locul lui un băţ mare alb“ (*idem*, 444). Motivul călăririi unui asemenea „cal“ demonic este frecvent întâlnit în povestirile superstiţioase, chiar dacă nu este vorba totdeauna de vrăjitori în calitate de eroi principali. Iniţiatorul în tainele oculte, diavolul, poate şi el să-i amăgească pe oameni cu asemenea instrumente: „Străbunicul meu venea odată dintr-un sat vecin pe jos. S-a întâlnit cu un sătean de acolo, călare pe un cal alb. Şi-au dat ei bineţe şi acela i-a zis: «– Bună ziua, Ivan Safronâci, de ce să mergi pe jos? Hai mai bine urcă-te pe calul meu.» S-a urcat străbunicul pe cal şi au venit aici. A intrat în casă şi-i zice fiului: «– Deshamă calul». A ieşit băiatul afară, se uită – nu era nimeni. A intrat în casă şi l-a întrebat pe tatăl lui: «– Unde-i, tată, calul?» Când a ieşit şi tatăl lui afară, a văzut că acolo unde priponise calul nu era decât un lemn de mesteacăn. Atunci şi-a dat el seama că a venit călare pe dracul“ (Zinoviev, 104).

Informaţia este relevantă pentru procedeul de iluzionare care guverna actul zborului extatic, atât în ceea ce o priveşte pe vrăjitoare, cât şi pe martorii involuntari. Uneori, un ochi treaz din afară putea să surprindă gestul simplu al magicianului: „Vrăjitoarea, noaptea, când toţi din casă dorm, încalecă pe lopata cu care se bagă pâinea în cuptor şi zboară pe horn la sabat“ (Ivanov, P.V.-2, 443). Fie că se desfăşura în stare de vis sau în realitate, călătoria demonică a vrăjitoarelor, la sabat sau în nopţile de mare activitate

malefică, putea folosi, ca mijloc de transport, şi altceva decât unsorile magice, măturile sau melesteele tradiţionale (cf. şi capitolul consacrat farmecelor de aducere a ursitului): „În noaptea de Sf. Gheorghe caii sunt păziţi cu grijă, închişi în grajduri, pentru că vrăjitoarele îi pot lua pentru a se duce călare la sabat“ (Afanasiev, 1996, 66). Când o vrăjitoare vrea să tortureze un bărbat sau să abată un necaz asupra gospodăriei acestuia, ea îl „călăreşte“, adică se aşază pe el, adesea în timp ce bărbatul doarme, sau pe acoperişul casei. Persoanele respective se simt agresate şi, când se trezesc, se simt epuizate. Şi caii pot fi astfel călăriţi: ei sunt găsiţi în grajd plini de spumă. Pentru a împiedica o asemenea agresiune, oamenii trebuiau să ia măsurile de rigoare, cu deosebire în anumite momente ale anului: „Strigoaicele sau strigele, după credinţa şi spusa românilor din Banat, nu merg pe jos, ci ele zboară prin aer, foarte pe sus, încât abia se aud, călărind pe anumiţi cai făcuţi din oameni, care din nenorocire au ieşit cu capul gol afară în preseara Sângiorgiului vacilor. Drept aceea, fiecare om trebuie să se păzească ca în această seară să nu iasă afară cu capul gol, fără pălărie, căci lesne i se poate întâmpla ca strigele să-l prindă şi să-l facă cal de strigi; vreo strigă adecă poate pândi la uşa celui ce iese cu capul gol, şi când iese, se trezeşte că i-a pus frâul în cap, şi atunci respectivul caută să fugă aşa de tare cum îi porunceşte ea, şi să meargă acolo unde-l duce ea, iar când îl lasă, e aşa de ostenit, de nu mai ştie de capul său“ (Marian, 1994, II, 259). Oamenii beţi pot fi călăriţi de vrăjitori trei ani (Zelenin, 1916, 19). În mitologia română, nu numai strigoii vii puteau agresa în acest fel oamenii, ci şi cei morţi: „Moroiul rătăceşte omul până ce nu mai poate şi atunci îl lasă; sau se suie în spate la om şi omul îl duce iar până nu mai poate şi atunci îl lasă“ (Niculiţă-Voronca, 494).

Toate aceste reprezentări ale calului demonic ne trimit la mai vechile imagini ale calului chtonian, animalul încălecat de Hades şi de Poseidon. La grecii moderni moartea era purtată de un cal negru. La elini, în străvechea versiune a cheii viselor, opera lui Artemidoros, a visa un cal alb este, pentru un bolnav, semn că va muri (Chevalier-Gheerbrant, I, 228). Ucrainenii cred că acest animal este făcut de drac sau chiar că el este un drac blestemat să ia această înfăţişare. Şi la bretoni, caii negri sunt de cele mai multe ori diavolul, fie un damnat sau un suflet fără odihnă, sau reprezintă caii eroului vreunei vânători blestemate (*idem*). Şi ruşii cred că morţii necuraţi – de exemplu, copiii morţi nebotezaţi – se transformă în cal (Sedakova, 261). La români, sinucigaşii constituie, frecvent, mijlocul de locomoţie predilect al demonilor: „Cel ce s-a omorât singur pe sine s-a dat lui Ucigă-l Crucea şi s-a făcut

calul acestuia“ (Marian-3, 1995, 224). Să ne amintim, de asemenea, vechile practici ale ritualului de înmormântare, în care calul unui mort era sacrificat, pentru ca sufletul lui să-l călăuzească pe om. Şi cu acestea nu sunt epuizate posibilităţile de existenţă ale cailor demonici. Duhurile apei se arată sub forma unor cai, care ies din apă în timpul furtunilor (la germani; Gelgardt, 490). Calul îl poate materializa şi pe duhul muntelui: prin tradiţie, acesta este un cal cu coarne, având copite de fontă, gâtul lung etc., sau un cal deosebit de frumos, al cărui fornăit şi respiraţie îi ucide pe mineri (la germani, ruşi; Gelgardt, 489). De asemenea, comoara putea să ia şi ea înfăţişarea unui cal; la simpla atingere a lui, el se transforma în grămezi de aur (la ruşi). În aceste condiţii, nu mai apare surprinzătoare asocierea, la prima vedere nepotrivită, dintre vrăjitoare şi acest animal. Mai mult, se spune că dacă pui frâul pe o vrăjitoare, ea se transformă imediat într-un cal, gata de a fi călărit (Afanasiev, III, 1869, 162; în mod asemănător, ciuvaşii cred că pe lumea cealaltă, vrăjitorii servesc drept cai sau sănii pentru satana – Zelenin, 1916, 20). Existau cazuri când se puteau schimba şi rolurile: „Unii cred că în aceste călătorii dracii poartă pe strigoi în spinare“ (Pamfile-1, 1916, 145). Cu toate acestea, vrăjitoarele zboară la sabat nu pe cai, „ci pe învăţătorii lor, pe vrăjitori, de la care nu numai că învaţă, dar şi trăiesc cu ei“ (Ivanov, P.V.-2, 448). Pentru români, acest mijloc de deplasare este asigurat de calul-spiriduş demonic: „Spun că sunt babe care-l au pe dracul şi încalecă pe dânsul, de merg până la sfârşitul lumii, dar, când moare, şi dracul încalecă pe ea“ (Niculiţă-Voronca, 471).

Motivul călăririi unei fiinţe umane este prin excelenţă demonic. Din această categorie fac, de asemenea, parte, reprezentările mitologice ale coşmarului (oamenii erau călăriţi în somn de duhul casei, de vrăjitori etc., care le produceau vise agitate) şi personificarea legăturilor sexuale dintre un muritor şi un duh supranatural (zburătorul – *incubus*). Aşa cum am văzut în altă parte, acest „joc“ putea constitui o parte integrantă a unui ritual mai complex de destrigoire (comentarea nuvelei *Vii* de N. V. Gogol): vrăjitoarea nu ataca la întâmplare oamenii (bărbaţii); aceştia erau aleşi din anumite motive, parte din ele neclarificate de textele mitologice care s-au păstrat. Iată cum descriu această luptă pe viaţă şi pe moarte (putem interpreta acest „dans ritual“ erotic drept jertfă rituală: tânărul ales era o victimă a vrăjitoarei, care, prin legătura intimă cu acesta, posibil şi prin uciderea lui, îşi asigura regenerarea pentru anul în curs). Mergea odată la oraş un tânăr ţăran şi l-a apucat noaptea pe drum; a intrat el la un han să înnopteze, şi hangiţă acolo era o bătrână. Ea l-a primit cu plăcere pe tânăr, şi el şi-a aranjat să doarmă în

pridvor, pentru că era vară. Dintr-o dată aude că se deschide uşa şi vede că intră în cameră bătrâna, se apropie de el şi întinde mâinile de parcă ar fi vrut să-l îmbrăţişeze. Băiatul s-a tras înapoi, dar a simţit-o imediat pe umeri pe bătrână, care l-a dus apoi în câmp şi a început să-l călărească. Băiatul a reuşit să se sucească şi să se urce pe bătrâna vrăjitoare. El a călărit-o până acasă, lăsând-o fără putere. Atunci, băiatul, după ce a bătut-o bine, a lăsat-o în drum (Ivanov, P.V.-2, 471). În alte situaţii, agresiunea se realiza în stare de vis, aşa cum se întâmpla, în cele mai multe cazuri, cu zborul ritual al vrăjitoarelor. Fie că era vorba de călărirea unui om adormit, ca în povestirea de mai jos, fie că, într-o personificare a coşmarului, sufletul omului era călărit de sufletul demonului, „deplasarea" respectivă era chinuitoare pentru victimă: „Era odată un coval şi la covălie avea o calfă de ajutor. Calfa ceea în câteva luni aşa slăbise, că l-a rugat pe stăpânul său să-i dea drumul, că zicea că-i prea grea covălia pentru el. O babă a auzit şi i-a spus să nu meargă, da să se stăpânească să nu doarmă câteva nopţi, că are să vadă cum vine stăpână-sa cu un căpăstru la el, să i-l puie în cap. Că ea îl face cal şi umblă cu el pe unde vrea; el să nu se lase, da să-i apuce căpăstrul şi să i-l puie ei în cap (...). El s-a suit călare pe dânsa şi l-a purtat în toate părţile: a mers pe la hotare, a văzut cum se bat strigoaicele şi făceau fel de fel de năzdrăvănii, ba până şi pe baba ceea ce l-a învăţat a văzut-o: era şi ea acolo, şi ea era strigoaică şi avea ciudă pe asta" (Niculiţă-Voronca, 862). O temă asemănătoare este tratată de I. L. Caragiale, în cunoscuta sa nuvelă *Calul dracului*. De această dată, rolurile sunt oarecum schimbate. Ambiguitatea cu care ne-a obişnuit scriitorul român este şi acum elementul dominant. Povestirea se desfăşoară prin intermediul unei serii de metamorfoze succesive: baba nu e o babă, ci o tânără frumoasă, iar bărbatul nu este nici el un om obişnuit, ci un drac ca toţi dracii. În acelaşi timp, cu nota-i satirică binecunoscută, Caragiale dezvoltă proverbele „Femeia a îmbătrânit pe dracul"; respectiv, „Unde baba face, dracul nu desface": dracul apare astfel lipsit de putere, de reacţie în mâinile vrăjitoarei (şi la propriu, şi la figurat!), care face din el ce doreşte. Construită după principiile textelor mitologice tradiţionale, nuvela trece la o prezentare gradată a informaţiei. Personajul central, atât de bun cunoscător al legilor magice, este la început opac, nereuşind să-şi dea seama (spune naratorul) cine este partenerul de discuţie decât mult mai târziu: „... Prichindel jos sforăia, şi luna sus de trei suliţi şi mai bine... Baba s-apleacă pe o rână, să-l vază dacă-i învelit cumsecade, că-i era milă de el; când se uită de-aproape, vede într-o parte învelitoarea băiatului cam ridicată; i-o apasă... cerga iar se ridică; iar i-o netezeşte-n jos... cerga iar în sus. Zice baba-n gândul ei: «Ia să vedem mai

bine»... şi trage încetinel cerga, pune mâna şi dă de o coadă!... «Am înţeles!» Lasă cerga la loc binişor peste băiatul adormit şi s-apucă să-l mângâie blând pe păr; o ia-ntâi de la ceafă şi, când ajunge cu mâna spre frunte, dă de două cucuie tari – ce mai încape vorbă? –, nişte corniţe în lege. «– Ei, zice baba, d-ăştia mi-ai fost?... Lasă că-ţi cunosc eu dumitale meşteşugul!»“ „Supărată“ că tânărul nu s-a prezentat cu numele adevărat, „biata bătrână neputincioasă“, nemaidorind să-l vegheze – „să moţăi deşteaptă, să-ţi spui basme şi să te apăr de muşte“ – îl invită pe tânăr la o plimbare. În acest moment se declanşează competiţia dintre cele două fiinţe demonice: amândouă aparent nevinovate, lipsite de puteri deosebite, se dovedesc a fi care mai de care mai şirete: „«–Astâmpără-te, babo, şi mă lasă! – Nu te las, cioflingarule, pân' nu ne plimbăm... num-aşa, niţeluş, de colea până colea, doar de mi s-o face şi mie somn... Haide, scoală! – Ei, zice băiatul; mi-am găsit beleaua cu baba asta... Înţelege odată, babo, când îţi spune omul!... – Da' tu om eşti? – Da' ce sunt? – Om, ai? Da' cine moaş-ta a mai văzut om cu codiţă şi corniţe, mă?... Vrei să mă tragi pe sfoară, tu, pe mine? Hehei, băiete! nu mă cunoşti cine sunt... Eu... d-ăştia mărunţei ca d-alde tine... Să-ntrebi odată pe frate-tău, pe Aghiuţă – cu ăla barem ne cunoşteam de mult – să-ţi spuie el; şi tu să-i spui de la mine, c-am zis eu aşa, că de ce nu mai dă p-aci?... Ce? e supărat?... Hai să ne plimbăm... Scoală odată, că te plesnesc!» Da' diavolul – ce alta are de lucru decât să ispitească şi să păcălească pe bieţii muritori, şi să-şi bată joc de sufletul lor? – ucigă-l crucea! Ce se gândeşte afurisitul de Prichindel, văzând că nu-i chip aminteri să scape de babă? se ridică de mijloc şi zice: « –De! băbuţo, ce să-ţi spui?... Cum mi s-a speriat şi mie somnul, parcă-parcă mi-ar plăcea să mă plimb pe lună. – Păi, atunci, ce stai?... Haide! – Da, da' nu pe jos... – Da' cum, mă?... călare? – Călare, fireşte; călare, merg. – Uite, mă! tu eşti cam ţicnit, pesemne... Da' un' să-ţi găsesc eu cal acuşica?... Ce, acilea sunt grajdurile lui tată-tău, să baţi numa-n palme şi să-ţi vie bidiviul gata la scară?... Îmi pare rău de boiul tău!... ce nu te gândeşti când vorbeşti?... nu şade frumos! – Păi, eu «cal» am zis?... am zis «călare»...“

În acest moment, cu jocul de cuvinte din finalul ultimei replici a lui Prichindel, este conturată mai clar intenţia bătrânei vrăjitoare. Ea nu doreşte decât să-l atragă în capcană pe tânărul drăcuşor neexperimentat, care pare a fi o victimă sigură. Pentru a nu crea suspiciuni, este purtat pe mai multe replici un dialog absurd, în care baba, „ba mai vrea, ba nu se lasă“, care se încheie cu acceptarea condiţiei puse de diavol: „« – Adicătele, cum vine vorba asta? – Şi mie-mi pare rău de dumneata, că-mi spuseşi adineauri că ştii multe şi le-nţelegi pe toate, şi atâta lucru, bag seama, nu pricepi... – Ce

să pricep, mă? – Dumneata vrei să mergem la plimbare... – Ei! da... – Ei! eu merg bucuros, da' numa' călare merg... Ei? – Ei? – Ei! ia-mă dumneata în cârcă, şi hai să ne plimbăm... Uite ce lună! – Nu ţi-e ruşine! zice baba; coşcogea flăcăul zdravăn, în floarea vârstei tale, să te bucuri tu la o biată şontoroagă de bătrână ca mine, fără putere... să te ducă-n cârcă oscioarele mele!... Auzi-auzi! – Ruşine, neruşine, asta e... Dacă pofteşti, bine; de unde nu, lasă-mă să dorm. – Aşa ţi-e vorba? – Aşa... Dacă eşti bătrână fără putere, ce-ţi mai arde de plimbare?... Stăi de-ţi odihneşte «oscioarele»... Şi zicând astea, Prichindel s-a aşezat la loc să doarmă... Luna sclipea deasupra de tot... Baba s-a culcat şi ea; a-nchis ochii şi a stat aşa cât a stat; s-a mai învârtit, s-a răsucit, când aşa, când aminterea, şi zice: «– Ai adormit, Prichindel? – Iar, babo? – Ia, scoală, mă, să-ţi mai spui o vorbă... – Care vorbă? – Mă, Prichindel, da' dacă nu te-oi putea eu duce, mă? că tu trebuie să fii greu, cum te văz eu, voinic... – Noi să-ncercăm... Ce pagubă? – Ei, bată-te vina să te bată!... Auzi dumneata, neiculiţă, drăcia dracului! ce i-a dat lui Tartorul pân cap: zor-nevoie, la plimbare de-a călare!... Mă, băiete, hai mai bine pe jos, că-i mai frumos... – Pe jos nu pot. – Nu? – Nu...» Mai tace baba ce mai tace, şi pe urmă: «– Ei! hai, scoală... să vedem ce putem!... să-ţi fac şi hatârul ăsta... să nu zici!» S-au ridicat amândoi... Baba s-a pus piuă, şi strigă lui Prichindel: «– Haide, hopa! – Ţin-te bine, babo!» Şi ţup odată! în cârca babei; iar baba: «– Mă, băiete, ascultă; să nu te laşi greu şi să nu-mi dai prea des călcâie ca ageamiii!... Apucă-te numa' bine cu amândouă mâinile pe după gâtul meu!... Haide, gata!...»"

În acest moment se realizează metamorfoza personajului feminin. O dată ce şi-a atins scopul, seducându-l pe tânăr, bătrâna a revenit practic la viaţă: putem considera aceste relaţii drept o formă aparte de vampirism, sexual mai degrabă – prin distrugerea partenerului, vrăjitoarea îşi completează de fapt resursele energetice: „... Bine-i spusese baba că ea ştie multe şi el mai nimic. Prostul de Prichindel – drac-drac, da' n-a-nţeles. Cum a luat-o de gât, baba s-a scuturat de zdrenţele şi de uriciunea ei şi deodată s-a prefăcut într-o femeie tânără şi voinică, înaltă şi frumoasă ca o zână, strălucind şi ea pe pământ cum strălucea luna-n cer – fiindcă baba asta era o fată de-mpărat mare, care, de mititică se dedese la ştiinţa farmecelor şi la meşteşugul vrăjitoriei, şi, pentru păcatele ei fusese blestemată să se preschimbe în hodoroagă cerşetoare şi să nu mai ia înfăţişarea ei de mai-nainte decât atunci când o putea păcăli pe dracul, ba încă, şi atunci numa' pe vremea nopţii. Aşa, până să vă lămuresc în aste câteva cuvinte, baba, adică fata de-mpărat, or zâna, cum poftiţi, era departe cu Prichindel.

Alerga uşor ca vântul de parcă n-atingea pământul; îi zbura pe deasupra capului lui Prichindel părul ei bălan despletit; iar în lumina lunii fâlfâia în fel de fel de ape zăbranicul vioriu ţesut în fluturi şi-n fire de argint, cu care era-nvăluită... Mult au alergat aşa... «– Să stăm, să mai răsuflăm!» a zis Prichindel ameţit. Dar ea, ce să-l asculte?... De unde-şi mai potolise fuga, s-a pornit iar şi mai repede, şi tot mai repede, pân-au dat într-o luncă plină numai cu trandafiri albi mirositori, şi aici a-nceput ea să se domolească şi încet-încet să meargă-n pas... Apoi, oprindu-se locului, zice: «– Ascultă!» Şi deodată, în tăcerea aceea plină de lumina lunii, s-a auzit din umbra unui tufiş glas de privighetoare. «– Îţi place, dragă Prichindel? – Straşnic! a răspuns el. – Îţi pare rău că ţi-ai pierdut somnul pentru plimbare? – Ei aş! – Vrei să mai mergem? – Hai-nainte!» Şi iar a pornit fata de-mpărat... S-au plimbat mult şi multe lunci au văzut cu câte flori! şi atâtea cântări de păsări, care mai de care au auzit!... Dar când, departe de tot dintr-o pădurice ieşeau în largul câmpului înspre răsărit, deodată strigă cu groază Princhindel: «– Se crapă de ziuă!» Ea se opreşte scurt, se uită-n zare, vede-n adevăr mijind zorile şi... p-aci ţi-e drumul! Şi ţin-te, goană!... Zbura cum zboară calul dracului, peste muşuroaie, gropi, mărăcini, buşteni, bălţi – că bietul Prichindel vede jucând pe cer trei luni în loc de una. Cum a sosit într-un suflet înapoi la fântână, l-a aruncat pe diavol cât colo mototol; iar ea s-a scuturat şi-ntr-o clipă s-a ghemuit pe cergă jos – tot baba de cu seară... El s-a ridicat zdruncinat de căzătură şi zice: «– Mai rămâi sănătoasă, babo! – Umblă sănătos, Prichindel maică!» A plecat băiatul şontâc-şontâc înapoi la deal către asfinţit unde scăpăta luna...“ (Caragiale-2, 364-369).

9. *Sabatul*

Numele de *sabat* înţeles ca adunare a vrăjitoarelor a fost transferat din cauza unei asociaţii tendenţioase – evreii, vrăjitoarele şi musulmanii constituind prin tradiţie obiectul atacurilor Bisericii catolice. În lucrările timpurii se folosea, în sens de *sabat*, chiar şi cuvântul *sinagogă* (Robbins, 498). *Sabattum* a avut iniţial sensul nu de „sfârşit de săptămână“, ci de „zi cu lună plină“ (Mauss-Hubert, 1997, 181). Sabatul israelit era o lege străveche a canaaniţilor. De la ei a împrumutat Israel sărbătoarea celei de-a şaptea zile. Astrul selenar diviza luna în patru părţi, prima zi fiind numită *lună nouă*, iar celelalte (7, 14, 21, 28) purtând numele de *sabat*. Noutatea instituţiei israelite ar fi constat în aceea că aceste zile i-ar fi fost închinate

de Israel lui Iahve şi că sabatul ar fi fost separat de luna nouă şi, astfel, fără a ţine cont de începuturile lunilor, ar fi parcurs anul şi astfel l-ar fi împărţit pur şi simplu în săptămâni de şapte zile (Mauss-Hubert, 1997, 180-181). Incriminări de tipul orgiilor sexuale, ale incestului sau canibalismului desfăşurate la întâlnirile „vrăjitorilor" erau aduse creştinilor de către păgâni. În secolul al III-lea, autorii creştini au început să-i acuze pe păgâni de rituri perverse şi canibale. Însă adevărata lor campanie era îndreptată împotriva ereticilor creştini. Încă din anul 150, Iustin Martirul i-a acuzat pe eretici de orgii sexuale, incest şi antropofagie. Şi precolumbienii aveau reprezentări asemănătoare ale sabatului. Patroana acestor reuniuni era zeiţa pământului, *Tlazolteotl*. Ea era înfăţişată călare pe o mătură, în pielea goală, zburând la sabat; uneori ea este reprezentată cu o bufniţă, pregătind o fiertură de ierburi magice. Asemeni surorilor lor din Europa, vrăjitoarele precolumbiene îşi ungeau trupul cu un unguent special care le facilita călătoria. Zeul pe care femeile şi bărbaţii îl întâlneau la sabat era adesea *Tezcatlipoca*, Satan american. Unul din instrumentele sale preferate era un fluier de os făcut din braţul unei femei moarte. Feţele acestor femei erau pudrate cu cenuşă albă şi uneori în jurul gurii era desenat un fluture. Prin tradiţie, un centru al magiei negre era fixat la întretăierea a patru drumuri; aici erau aduse ca jertfă prăjituri în formă de fluture şi „pietre ale tunetului". Uneori se spunea că vrăjitoarele aveau un conducător, *Omul negru* (Marquès-Rivière, 181-182). Şi mai târziu, de exemplu în 1022, la Orléans, un grup de reformişti a fost acuzat de participarea la orgii sexuale nocturne în pivniţe subterane sau în clădiri părăsite. Potrivit acuzării, adepţii slăveau numele demonilor şi, când apărea un spirit rău, stingeau luminile şi fiecare membru masculin al grupului o apuca pe cea care se afla mai aproape, fie că-i era mamă, soră sau călugăriţă. Copiii concepuţi în timpul orgiilor erau arşi la opt zile de la naştere, iar din cenuşa lor se făcea o substanţă folosită în scopul parodierii blasfematoare a credinţei creştine (*apud* Eliade-2, 1997, 110, 111).

Una din primele mărturii despre acuzele aduse vrăjitoarelor (practici orgiastice desfăşurate la aceste centre de iniţiere care erau sabaturile) este cea înregistrată de inchizitorul Etienne de Bourbon (1235). Acesta nota că femeia interogată „avea o stăpână care o ducea frecvent într-un loc secret, unde se adunau o mulţime de oameni cu torţe şi lumânări. Ei se adunau în jurul unui vas mare plin cu apă în care fusese înfiptă o vergea. Stăpânul îl invoca apoi pe Lucifer, după care o pisică cu înfăţişare hidoasă cobora pe vergea în cameră, îşi muia coada în apă, o scotea afară şi o folosea ca sfiştoc. Erau apoi stinse toate luminile şi fiecare îşi îmbrăţişa vecinul în mod necuviincios" (*apud* Eliade-2, 1997, 109).

Concepţia sabatului a fost elaborată în decursul secolelor al XIV-lea şi al XV-lea, în primul rând prin străduinţa anchetatorilor şi judecătorilor Inchiziţiei. Forma primară a lui a fost prezentată încă din 1335, la procesul de la Toulouse. Martin de Franck (cca. 1440) menţionează în *Champion des dames* mărturia unei femei în vârstă, care a spus că ea mergea la sabat de la 16 ani. Mai apoi, în tratatul francez anonim *Errores Gazariorum* (1450) este inclusă o descriere amănunţită a acestei adunări (Robbins, 498). Iată cum era descrisă activitatea vrăjitoarelor de unul din vânătorii lor din secolul al XV-lea: „Nu putem lăsa la o parte faptul că anumite femei ticăloase, după ce s-au dăruit lui Satan, diavolul, care le-a ademenit cu amăgiri şi năluciri, cred şi mărturisesc că merg călare pe felurite dobitoace ca să se întâlnească cu Diana, zeiţa nopţii la păgâni, ca şi cu Irodiada, şi, întovărăşite de o mulţime de femei de aceeaşi speţă, coboară la mari depărtări în hăul beznelor pentru a se supune poruncilor şi chemărilor acestor stăpâne pe care le pomenesc din când în când. Să ne rugăm lui Dumnezeu ca ele să piară singure în mijlocul nelegiuirilor lor, şi nu împreună cu altele, pe care le târăsc după ele ca să le piardă. Căci o mulţime fără seamăn de oameni, amăgiţi de părerea greşit răspândită, găsesc că aceste fapte sunt adevărate şi, încrezându-se în ele, se întorc de la adevărata credinţă şi cad din nou în rătăcirile păgânismului“ (1489; Molitor, 49-50). Pentru demonologii secolului al XV-lea şi mai ales pentru cei din secolul al XVI-lea, imaginea vrăjitorului demonic era inseparabilă de participarea acestuia la sabatul infernal. În această epocă, în procesele intentate lor, vrăjitorii erau acuzaţi în mod obişnuit pentru următoarele fapte: 1. Pactul cu demonul şi renunţarea la Dumnezeu, la credinţă şi la botez; 2. Marcarea trupului cu semnul diavolului, locul semnului devenind insensibil la durere; 3. Declanşarea furtunilor în aer şi în alte elemente, ceea ce ar fi provocat sterilităţi şi maladii extraordinare şi nenaturale; 4. Participarea la sabat şi comiterea a nenumărate impietăţi; legăturile criminale cu diavolul (Muchembled, 127).

Concret, iată o descriere a sabatului occidental: vrăjitoarele, mai ales vrăjitorii, culcându-se în pat, se ungeau cu o unsoare. Vrăjitoarea se cufunda într-un somn profund, tulburat de diferite vise şi, închipuindu-şi că este călare pe mătură sau pe furca cu care se scoteau vasele din cuptor, pleca la sabat. Acolo i se înfăţişa diavolul în chipul unui ţap negru, care stătea pe o piatră sau pe o buturugă putrezită; se întâmpla uneori ca demonul să aibă înfăţişarea unui bărbat înalt, într-o haină neagră cu roşu, cu picioare de ţap. Începeau apoi dansurile oamenilor cu dracii, care luau înfăţişarea unor broaşte, a unor ţapi sau bărbaţi foarte frumoşi. Dansau de regulă spate-n spate. După dans

urma o cină bogată, în timpul căreia se făceau tot felul de parodii ale riturilor Bisericii creştine: botezau broaşte, îl cununau pe un evreu cu o broască etc. Sabaturile aveau loc în fiecare seară, mai ales în nopţile de sâmbătă spre duminică, dar se spunea că cel mai mare sabat se desfăşura în ajunul Sf. Ioan. Ca o constantă a sabatului occidental, vrăjitorii erau înfăţişaţi aducând jertfe diavolului: sângele unor nou-născuţi, uneori smulşi din pântecele mamei, păr, unghii, pisici negre, ţapi negri ş.a. Asemeni vrăjitoarelor din Occident, şi vrăjitoarele române se întâlneau, ce-i drept, mai rar, la petreceri zgomotoase în vârful munţilor. Astfel, în noaptea de Sf. Gheorghe se organizau adevărate sabaturi ale strigoilor vii în munţii Retezat, Godeanul, Ceahlău, Bihor ş.a. (uneori, se spune, destul de rar, o dată la şapte ani). Reprezentările româneşti referitoare la sabat sunt diferite. Exista, în primul rând, o viziune tradiţional-demonică a sabatului: „Sabatul lor se face numai o dată pe an, pentru că Dumnezeu ar fi fost îngăduitor cu Scaraoschi şi i-ar fi spus: «Iată, fie şi ziua ta!» Şi atunci se adună toţi dracii din împrejurimi într-un singur loc, aşa cum se adună credincioşii la hram. Acolo vin dracii, duhurile necurate şi toţi cei care şi-au vândut sufletul dracilor, adică vrăjitorii, babele fermecătoare, oamenii cu spiriduşii, şi întind un chiolhan, de vuie pământul. În noaptea aceea, a Sf. Andrei, pun la cale toate răutăţile de peste an şi îşi împart oamenii, satele şi locurile. Pe urmă se dau la petrecere şi la dansuri deşănţate, până când cocoşii cântă a treia oară. Atunci toţi se-mprăştie şi se duc la locurile lor“ (Olinescu, 40). Pentru bieloruşi, cel mai mare sabat are loc o dată pe an, într-o noapte cu furtună, între Sf. Ilie şi Adormirea Maicii Domnului (Şein, 302). Şi dracilor, se spune, le plac asemenea întruniri, când îşi povestesc unul altuia despre cele făcute. Adunările se fac lângă mlaştini, în pădure etc., mai rar la răspântii, unde mai apoi cântă şi dansează (Demidovici, 103; în strânsă legătură cu aceste petreceri la care dracii sunt vizitatori asidui amintim şi motivul şezătorilor la care participă dracii/Sântoaderii). Iată descrierea unui astfel de sabat în viziunea populară: „Spurcaţii îndată ciuliră urechile şi întinseră labele spre ei. Îi pricepu bunicul numaidecât: adună în căuşul palmei banii câţi îi avea la el şi-i zvârli la picioarele lor, cum zvârli oase la câini. Numai cât a făcut asta, deodată i s-a învălmăşit totul în faţa ochilor, pământul s-a cutremurat şi s-a despicat, iar el, cum? n-ar fi putut spune, huştiuliuc dedesubt, de s-a tot dus afund până aproape de iad. «Mămulică!» se minună mai apoi, cătând roată jur-împrejur: câtă mai soborul de gadine! Vorba ceea: nu se vedea mutră de mutră. Vrăjitoare, noian, cât mulţimea fulgilor când se-ntâmplă uneori la Crăciun să ningă de prăpădenie; şi dichisite, şi sulemenite, aidoma cuconiţelor

de la noi, venite-n preumblare la iarmaroc. Şi toate câte-or fi fost ele acolo, parcă se-mbătaseră, aşa jucau de mama focului un soi de trepac de-al lor, de pe tărâmurile diavoleşti (...). Şi oricât de înfricoşat era altminteri, tot îl pufni râsul pe bunicul când se uită la diavoli: aşa, sluţi cum sunt ei, cu boturile lor scârboase, de câine, şi cu picioarele lor scurte şi strâmbe, se-nvârteau fâţâind din cozi în jurul vrăjitoarelor" (Gogol-3, 1972, 117).

Ca şi în Occident, pentru novici desăvârşirea cunoştinţelor primite de la vrăjitoarea din sat se realizează în cadrul sabatului, în ajunul marilor sărbători. Se mai spune că pe Muntele Pleşuv, lângă Kiev, locuieşte cea mai bătrână vrăjitoare şi că la ea se duc din când în când vrăjitoarele tinere, pentru a-şi perfecţiona cunoştinţele (Afanasiev, 1982, 389). Pentru cehi, Satana este prezent la întâlnirile sabatice ale vrăjitoarelor sub forma unui motan negru, a unui cocoş sau a unui dragon. Ca o reminiscenţă a vechilor jertfe sângeroase, muntenegrenii spun că o femeie devine vrăjitoare abia după ce la sabat îşi va mânca propriul copil. În acelaşi sens poate fi înţeleasă şi particularitatea vrăjitoarelor ucrainene, despre care se spunea că în pupilele lor poate fi văzut un ied (Sumţov, 1891, 21). Mai existau, de asemenea, credinţe referitoare la unele încăierări, adevărate lupte, între personaje diferite, aşa cum am văzut că se întâmpla în Europa Meridională. Se credea că în nopţile consacrate (mai ales de Sf. Andrei), spiritele morţilor ies din morminte şi, împreună cu strigoii vii, „care în această noapte îşi părăsesc culcuşurile lor, fără să aibă vreo ştiinţă despre aceasta" (Pamfile-1, 1916, 127), se iau la bătaie pe la hotare, răspântii de drumuri şi prin alte locuri necurate: „Într-unele nopţi luminate de-un corn al lunii, cei născuţi sâmbăta văd prin curţile bisericilor şi prin cimitire, dacă stau la pândă, nişte chipuri care tot ies din morminte, pleacă şi nu se mai întorc decât după cântatul cocoşilor, când şi-au isprăvit ce-aveau de făcut... Iar dacă bagă bine de seamă, mai văd că au picioarele ca de cal, mâinile păroase şi gura largă ca de căpcăun. De obicei strigoii au o zi a lor, când cu toţii ies din morminte, prind hore prin văzduh, se rotesc împrejurul turnurilor de biserici, întocmai ca şi berzele călătoare... Atunci, nici strigoaicele nu se lasă mai prejos şi, despletite, se prind şi ele în horă cu strigoii, făcând cu toţii larmă mare... Iar drept lăutari ce le ţin hangul, au cucuvaiele şi huhurezii, ce le cântă, se vaieră şi ţipă deasupra horei lor... Şi atunci e noaptea Sfântului Andrei" (Dumitraşcu, 15). La populaţiile din Ghana, Togo şi Benin, vrăjitorii demonici sunt numiţi *adzetö*, adică proprietari sau deţinători ai unui *adze*. Le place să se adune noaptea, după ce ies din corpurile lor, în copaci mari sau în locuri de obicei foarte frecventate, precum pieţele. Ţin sfat sau

participă la ciudate petreceri de canibali. Fiecare dintre ei furnizează sau desemnează pe rând acoliţilor lor o victimă de devorat. Trebuie plătită o taxă de admitere pentru a intra într-un astfel de grup deja constituit, oferind în schimb viaţa unuia dintre membrii familiei, de preferinţă cea a unui copil. La moartea unui vrăjitor, acea *adze* trece la altă persoană care i-a fost apropiată. Dacă această persoană, graţie puterii geniului ei, refuză să se lase impregnată, ea nu va fi considerată vinovată de crimele care se fac prin intermediul ei, independent de voinţa ei, şi va avea un festin postum normal. Dacă însă acceptă să pactizeze cu el, ea va fi condamnată să se transforme după moarte în alt *adze* care va spori societatea invizibilă a sufletelor vrăjitoreşti. Predispoziţia de a primi un *adze* se poate transmite prin ingerarea unor substanţe care poartă pecetea vrăjitoriei. Aceasta este consecinţa unei alăptări de către o vrăjitoare, de exemplu (Pont-Humbert, 350).

Dar aceste întâlniri nocturne nu sunt numai petreceri – dans şi muzică. Este vorba uneori de o încleştare pe viaţă şi pe moarte între spirite din categorii diferite. Duelurile sângeroase cu limbile de la meliţe şi coasele furate din gospodăriile oamenilor se prelungesc până la cântatul cocoşilor, când spaţiul se purifică, duhurile morţilor se întorc în morminte, iar sufletele strigoilor vii revin în trupurile părăsite. Pentru strigoi, luptele nocturne de la Sfântul Andrei ar fi astfel momentul privilegiat de a se întâlni la graniţa dintre două lumi cărora le aparţin deopotrivă, deturnând vitalitatea uneia spre asigurarea supravieţuirii lor în cealaltă (Mesnil, 155). Slovenii spun, de exemplu, că lupta dintre *krsniki*, desfăşurată pe timp de secetă, în văzduh (fiind însoţită de tunete şi fulgere), are ca obiect asigurarea unei bune calităţi şi cantităţi a recoltelor din aşezările respective. Fiecare regiune are un *krsnik* al său, aşa că de victoria acestuia depinde recolta din anul respectiv (o interpretare asemănătoare este întâlnită şi la români, dar cu referire la alte personaje mitologice. Este vorba de *vâlve* – de fapt o contaminare între spirite ale locurilor şi personificări ale fenomenelor meteorologice de tipul solomonarilor). Rolul benefic al confruntării demonizate a vrăjitoarelor este surprins şi într-o povestire românească: „Strigoaicele merg la hotar şi fac un foc mare şi joacă împrejur, iar dracii vin la ele şi din pricina focului nu se pot apropia, căci dracul fuge de foc. Ei se anină de ele să le bată, să le omoare; dar ele îi împung cu ţepoiul ce au în mâini, le dau cu lopata în cap. Ele împrejur fac gropi şi fac movile de ţărână, dar ce folos; pân' la anul, când vin, e ca pe palmă, că dracii le strică tot şi ele iar fac. Acolo împrejurul focului ele fac un semn şi măsură. Dacă le-ar apuca cântatul cocoşului acolo, dracul le-ar omorî" (Niculiţă-Voronca, 863-864). Asemenea lupte rituale

sunt purtate şi de vrăjitoarele ucrainene. Ele se întâlnesc la hotar şi se bat; înarmate cu mici săbii, ele se lovesc unele pe altele, spunând: „dai, dar nu tai“, pentru ca loviturile de sabie să nu fie mortale. În ajunul marilor sărbători fură, în acest scop, micile săbii de lemn cu care ţăranii meliţă cânepa (Afanasiev, III, 1869, 451). Uneori, polaritatea personajului demonic era marcată cromatic. Am văzut, despre vrăjitori (strigoi) se spune că se nasc cu căiţă, dar membrana în care sunt înveliţi e neagră sau roşie, în vreme ce la *krsniki* e albă. Reprezentări ale opoziţiei cromatice dintre două grupuri ostile sunt legate şi de lumea strigoilor morţi. Pentru clerici, metamorfozele morţilor ca şi, de altfel, schimbările lor de culoare (mai ales de la negru la alb) exprimau stadiul avansării sufletelor în suferinţă către eliberarea lor (Schmitt, 235). În secolul al VII-lea, un autor grec, Damaskios din Damasc, afirmă că în timpul asedierii Romei de către Attila, cu două secole înainte, spiritele războinicilor morţi (sau, mai degrabă, „imaginile sufletelor lor“ *eídōla ton psuchōn*) au continuat să lupte timp de trei zile şi trei nopţi cu şi mai mare înflăcărare decât cei vii. În Occident, Sfântul Augustin descrie în *Despre cetatea lui Dumnezeu* înfruntarea celor două armate de demoni ce lasă pe un câmp de bătălie o grămadă de trupuri şi de cai, prevestire a luptei pe care oamenii urmau să o dea în curând (*idem*, 127). Într-o mărturie din secolul al XI-lea, se spune că un cavaler avea obiceiul să facă penitenţă noaptea, în afara mănăstirii, îmbrăcat cu un ciliciu şi desculţ, în timp ce călugării cântau utrenia în interiorul bisericii. Într-o noapte, el este întrerupt din rugăciunea sa de viziunea a două grupuri diferite de personaje: dintr-o parte vede sosind un alai numeros de pelerini îmbrăcaţi în alb şi ţinând un toiag şi un sac; din partea cealaltă zăreşte o mulţime de cavaleri ale căror veşminte sunt în întregime roşii. Aflăm astfel că primii sunt sufletele celor care au trăit în castitate şi au făcut în această lume penitenţă pentru crimele lor; au scăpat de caznele Infernului, dar nu se bucură încă de odihnă. Cei roşii, destinaţi, dimpotrivă, flăcărilor infernale, sunt cei care au nesocotit legile divine şi umane şi au murit în luptă sau fără să fi făcut penitenţă. O distincţie analogă între două grupuri de morţi, roşii şi albi, se regăseşte la începutul secolului al XIII-lea la Gervasius de Tilbury (*Otia imperialia*, III, cap. XLI). În episcopia oraşului Torino se află o abaţie care adăposteşte moaştele Sfântului Constantin şi ale martirilor din Legiunea Tebană (fără îndoială că se referă la Sfântul Mauriciu de Agauna); ea este dominată de un munte unde, în fiecare an, în ziua sărbătoririi sfântului, pelerinii văd apărând o procesiune dublă de personaje, unele cu totul albe, celelalte cu totul roşii. Dacă cineva escaladează muntele, viziunea dispare (Schmitt, 131-134).

10. Credinţele legate de suflet

Omul are deseori, prin naştere, câteva suflete (două, trei, cinci sau mai multe), ale căror funcţii sunt diferite. În general, doar unul dintre acestea ajunge în cer după moarte, celelalte rămânând împreună cu cadavrul sau (fiind de origine animală) reîncarnându-se. Buriaţii cred că unul din cele trei suflete ale lor se duce în infern, cel de-al doilea rămâne pe pământ sub forma unui duh rău (*boholdoi*), iar cel de-al treilea renaşte în alt om (Chevalier-Gheerbrant, III, 276, 277). La indienii din America se spune că somnul, ca şi catalepsia sau transa, provin dintr-o pierdere temporară a sufletului. În Celebes, când o familie se mută într-o casă nouă, un preot adună sufletele întregii familii într-un sac şi le restituie mai târziu proprietarilor respectivi, deoarece se crede că momentul intrării într-o casă nouă este plin de primejdii (Frazer, 1980, V, 117). Când cineva cască în prezenţa lor, hinduşii pocnesc din degete, crezând că împiedică astfel sufletul să iasă prin gura deschisă (*idem*, II, 99). Moartea este explicată ca o părăsire definitivă a trupului, care se realizează uneori din cauza încălcării unui tabu. La indienii ojibwe, când moare un om, sufletul său, care rămâne conştient, se îndreaptă spre ţara morţilor, până ce dă peste o fragă uriaşă [fragii sunt hrana de bază a indienilor şi simbolizează anotimpul bun]. Dacă sufletul celui răposat gustă din acest fruct, el uită de lumea celor vii şi orice întoarcere la viaţă devine imposibilă (Chevalier-Gheerbrant, II, 67; interdicţia de a mânca din hrana morţilor este frecvent întâlnită şi în basme, având aceeaşi semnificaţie). Datorită acestei propensiuni a sufletului către mişcare, evadare din spaţiul închis constituit de trupul omenesc, au apărut şi credinţele în posibilitatea răpirii suflului vital, pe o durată mai mare sau mai mică, cunoscătorii putând provoca astfel oamenilor boli sau chiar moarte. Popoarele siberiene împart şamanii în albi şi negri: şamanii negri pot să coboare în infern, la duhurile rele, în timp ce şamanii albi se ridică în ceruri, la duhurile bune. Pentru buriaţi, şamanii negri constituie un pericol considerabil: ei mănâncă oameni, le provoacă acestora diverse necazuri, boli, cu ajutorul spiritului lor protector, şi el negru, numit *zaian*. Când un şaman puternic, evident, negru, la rugămintea unui bolnav sau a rudelor acestuia, îşi pune în practică ştiinţa, el poate prinde noaptea sufletul unui om (vecin sau rudă a bolnavului), pe care-l dă în schimbul sufletului bolnavului care l-a angajat (Hangalov, 131-134). O imagine asemănătoare este întâlnită şi în magia haitiană voodoo: *zombie* este un om căruia i-a fost scos sufletul, un fel de robot, un simulacru al unui om adevărat. Tot prin

aceste evadări, care sunt de fapt o transcendere a condiţiei umane, sunt explicate şi calităţile oraculare, premonitorii ale anumitor persoane. În stare de veghe sau de vis, sufletul poate oferi informaţii preţioase despre ceea ce se află în imediata apropiere a omului, dar care nu poate fi văzut în mod obişnuit. Istoricul longobard Paulus Diaconus, care a trăit în secolul al VIII-lea, povesteşte că, într-o zi, din gura regelui burgund Gunthram, care dormea păzit de un scutier, a ieşit deodată un animal, un fel de şopârlă. Aceasta s-a îndreptat spre un pârâu din apropiere, încercând zadarnic să-l traverseze. Atunci scutierul şi-a pus spada de-a curmezişul pe cele două maluri. Şopârla a trecut pe malul celălalt şi a dispărut în spatele unei coline; după o vreme a făcut cale-ntoarsă, intrând la loc în gura regelui adormit. Acesta s-a trezit şi a spus că a visat că traversase un pod de fier, intrând apoi într-un munte, unde era ascunsă o comoară (ce a fost într-adevăr găsită). În variantele mai recente ale legendei apar şi alte animale: în locul şopârlei întâlnim o nevăstuică, un motan sau un şoarece (Ginzburg, 147). În Noua Zeelandă se credea că sufletele oamenilor adormiţi pot călători până în lumea morţilor, pentru a discuta cu prietenii lor decedaţi (Tylor, 220). În Egipt, o pasăre cu cap de bărbat sau de femeie simbolizează sufletul unui defunct sau pe cel al unui zeu vizitând pământul (Chevalier-Gheerbrant, III, 26). Credinţe asemănătoare sunt întâlnite, până în zilele noastre, şi în Europa. Cine, după un post de trei zile, se duce la cimitir în noaptea din ajunul sărbătorilor când sunt pomeniţi morţii, va vedea nu numai umbrele morţilor, ci şi pe cele ale acelora care vor muri în decursul anului (Afanasiev, 1982, 357). Tot ruşii cred că asemenea apariţii ale morţilor în spaţiul uman sunt destul de frecvente: morţii vin în fiecare noapte de vineri spre sâmbătă la biserică, să se roage, dar celor vii nu le este dat să vadă aceasta (Sedakova, 260).

De la aceste apariţii fireşti, însă nepericuloase, până la agresiunea sufletelor demonice ale strigoilor nu a fost decât un pas. Tertulian (160-230) combătuse deja ideea potrivit căreia viziunea unui mort ar permite să se vadă chiar sufletul. Ar fi mai degrabă vorba de demoni ce trec drept rude ale celor vii, cărora le apar, şi pe care un exorcism îi poate constrânge să-şi mărturisească adevărata lor natură. Sf. Augustin (354-430) este adevăratul fondator al teoriei creştine a strigoilor. Aceste apariţii sunt considerate dacă nu imposibile, cel puţin excepţionale; atunci când au loc, nu este vorba de trup şi nici chiar de sufletul mortului, ci doar de o „imagine spirituală“ a mortului; aceste „imagini spirituale“ sunt foarte adesea introduse de demoni în spiritul oamenilor, în special în vise, pe parcursul somnului; trebuie, prin urmare, să nu avem încredere în vise (Schmitt, 28). Şi mitologia populară

vorbeşte despre apariţia strigoilor în visele celor agresaţi: „Moroii, după moarte, se arată deseori în vis, ba chiar şi aievea. Îi visează ai lui şi vecinii, şi atunci se bănuieşte că cel visat e moroi. Dar babele, ca să nu mai viseze lumea pe cel bănuit de moroi, se duc la mormântul mortului, îi seamănă pe mormânt mei de nouă ani şi îi îngroapă lângă cruce trei fuse de-a-ndăratelea. Dacă şi după asta lumea tot îl mai visează, şi boala tot mai dăinuieşte, se tot întinde mereu, atunci babele povăţuiesc pe oameni să ia un hărmăsar negru ca pana corbului, să meargă în răscrucea nopţii la cimitir şi să încerce să treacă călare peste mormântul băiatului. Dacă cel bănuit e moroi, armăsarul să-l tai şi nu trece peste mormântul lui, iar dacă nu e moroi, armăsarul trece în fuga mare...“ (Pamfile, 1997, 146-147).

Dacă, pentru societăţile populare, s-au pierdut de mult reprezentările sufletului călător pentru orice fiinţă, umană sau animală, aflată într-o anumită stare psihică, sufletul magicianului este încă considerat a fi mobil şi detaşabil de corp chiar şi în timpul vieţii acestuia. Există chiar un semn după care el poate fi recunoscut – dacă, de pildă, în timp ce doarme, o muscă îi zboară în jurul buzelor, se spune că sufletul omului respectiv – al vrăjitorului – a părăsit trupul şi cutreieră spaţii necunoscute. În general, sufletul persoanelor sacralizate este înzestrat cu această mobilitate neobişnuită. Românii spun despre vârcolaci că sunt oameni adormiţi sau căzuţi în letargie („în vânturi“ – expresie ce sugerează şi ideea implicită de zbor), al căror suflet se urcă la soare sau la lună, apoi se întoarce în corp (Muşlea-Bârlea, 228): „Când sufletului de vârcolac îi vine chef să mănânce puţin din lună, omului care are un astfel de suflet îi vine întâi o «picoteală», apoi o nesăbuită poftă de somn, de parcă n-ar fi dormit o săptămână de-a rândul. Sufletul îi zboară atunci la lună şi el rămâne ca mort. Dacă scoli sau mişti pe vârcolacul adormit, el rămâne adormit pe veci, căci sufletul revenind din lungul său drum nu mai găseşte în acelaşi loc gura prin care a ieşit, ca să poată reintra“ (Ciauşanu, 101-102). Cehii spun că *můra* (personificarea coşmarului) este sufletul unei vrăjitoare; la miezul nopţii, părăsind trupul acesteia, ea îi atacă pe oamenii adormiţi, îi presează şi le suge sângele. Un astfel de suflet demonic este întâlnit la cei care au sprâncenele îmbinate (Afanasiev, III, 1869, 235). Ce se întâmpla în cazul în care cineva mişca, în necunoştinţă de cauză, un astfel de trup golit de suflet, aflăm din numeroasele povestiri pe această temă: „Unui om îi muri femeia în pripă, şi fiind el întrebat ce boală a avut femeia lui, povesti astfel: «– Aseară – era spre Sf. Andrei –, ca niciodată, nevasta mea, Dumnezeu s-o ierte, s-a culcat mai devreme. Eu am stat cât am stat dinaintea focului

şi de la o vreme, sculându-mă să merg să mă culc, oameni buni, Doamne păzeşte (omul se bate cu palma peste gură), cruce de aur în casă, pe gura femeii ieşea o pară roşie. Mi-am făcut cruce şi n-am mai văzut nimic. Am strigat nevasta, să se scoale – ea n-a răspuns: am început a o scutura, am luat-o din locul acela, am pus-o pe cealaltă laiţă, dar pace bună! Era moartă ca toţi morţii, cum o vedeţi şi acuma». Iar babele de primprejur, după ce mai scoaseră câte un suspin, ziseră: «– Sărace om! De ştiai tu mai înainte că femeia ta îi strigoaică, tu n-o mutai din locul în care s-a culcat, şi ea nu murea, căci para cea roşie a fost sufletul ei, care, când s-a întors înapoi, n-a găsit trupul unde îl lăsase şi s-a tot dus pe ceea lume»“ (Pamfile, 1997, 129-130). Reprezentări legate de cecitatea sufletului se întâlnesc şi în cazul morţii, aşa cum sunt surprinse de ritualurile de înmormântare. În felul acesta putem presupune că în cazul vrăjitorilor şi al tuturor persoanelor demonizate „evadarea“ sufletului constituie de fapt un accident nefericit. Fie că este vorba de extincţia finală, fie că este vorba de o părăsire temporară a trupului, cu greu sufletul poate nimeri poarta de intrare; şi, în acest caz, vrăjitorii s-ar putea caracteriza de fapt printr-o abilitate neobişnuită de a capta la loc sufletul fugar: „Sufletul până la şase săptămâni după scoaterea şi înmormântarea corpului vine neîntrerupt la casa unde a încetat din viaţă, mai ales însă noaptea cearcă corpul şi se frământă după dânsul, doară îl poate afla (...). Drept aceea, nu se încumetă a se culca şi a dormi în decursul celor şase săptămâni pe locul acela unde a murit şi a stat mortul înainte de înmormântare“ (Marian-3, 1995, 272).

10.1. Suflet-umbră

Pentru populaţiile siberiene, oamenii şi animalele au unul sau mai multe suflete, care sunt adesea asimilabile umbrei acelor fiinţe pe care le însufleţesc. La iukaghiri (în Siberia), un vânător nu poate captura vânatul decât dacă una dintre rudele sale decedate a prins în prealabil umbra animalului respectiv. (Chevalier-Gheerbrant, III, 277). Zuluşii cred că la moartea unui om, umbra acestuia îi părăseşte trupul şi devine spirit protector (Tylor, 214). Reprezentarea conform căreia umbra este un element primordial, recipient al sufletului, este întâlnită într-o interesantă credinţă a sârbilor. Aceştia îi atribuie lui Dumnezeu crearea diavolului din propria-i umbră (aici avem de-a face cu valorizarea negativă a umbrei, care este purtătoarea elementului malefic al opoziţiei extinse lumină/întuneric). Lipsa umbrei, ca indiciu al lipsei vieţii, se întâlneşte în credinţe referitoare la strigoi (români, letoni, lituanieni, islandezi, norvegieni), la duhurile pădurii (ruşi,

ucraineni; Ciauşanu, 188; Gnatiuk, 390). O situaţie aparte o prezintă vrăjitoarea rusă, despre care se spune că are două umbre (= două suflete; Kolcin, 36). După tradiţie, omul care şi-a vândut sufletul diavolului îşi pierde şi umbra. Ceea ce înseamnă că, nemaiaparţinându-şi, nu mai există ca fiinţă spirituală, sub formă de suflet. Sunt rare credinţele care spun că vrăjitoarea are două suflete şi două inimi – unul obişnuit şi unul demonic. Cel mai adesea, depunerea jurământului de credinţă demonului atrage după sine pierderea sufletului: vrăjitoarea nu mai are suflet, în locul lui aflându-se diavolul; sau, alteori, se spune că vrăjitoarea şi-a vândut sufletul şi trăieşte fără el sau şi-l ascunde sub albie. Dezicându-se de Dumnezeu şi vânzându-şi sufletul diavolului, vrăjitoarea trăieşte fără suflet (o urmă de suflet este transferată în sufletul exterior, în umbra personajului). Sufletul ei creştin este ascuns până la moarte sub albia din care până atunci dădea de mâncare la porci, şi ea trăieşte cu un suflet necurat, care pătrunde în locul sufletului ei şi care o ajută să se metamorfozeze (Ivanov, P.V.-2, 485). Din această cauză nu era de dorit ca nou-născutul să posede mai multe suflete: „Femeia îngreunată să nu meargă cu trei cofe la fântână, că face copilul cu trei suflete. Dar dacă îl face aşa, să meargă la un trunchi de copac şi să-i facă trei borte cu sfredelul; pe două să le astupe cu un cep, da' una s-o lese; c-atunci şi copilul rămâne cu un suflet; Femeiei dacă-i iese înainte cu trei cofe cu apă, să beie din toate trei şi nu-i va fi nimic; altfel face copilul cu trei suflete" (Niculiţă-Voronca, 882). O altă credinţă conexă este cea referitoare la primirea nefirească a unei umbre, *i.e.* a unui suflet: strigoii iau naştere, în multe credinţe, prin manipulări ale umbrei. La slavii de sud, de exemplu, cadavrul este păzit cu mare atenţie pentru a nu fi *umbrit* de un om viu, căci se crede că umbra acestuia ar intra în trup, prefăcându-l astfel în strigoi (cf. şi traversarea sicriului, pe care ar putea s-o facă anumite animale: pisică, pasăre etc., ce se soldează cu aceleaşi urmări; Ciauşanu, 176). Alteori, prin naştere, oamenii demonizaţi posedă două inimi: „Strigoii au câte două inimi, şi când strigoiul moare, numai inima cea bună îi moare, iar cealaltă trăieşte şi-l poartă ca strigoi" (Pamfile-1, 1916, 169). În strânsă legătură cu aceasta, se considera că pierderea umbrei va duce la pierderea neîntârziată a sufletului (a se vedea şi credinţele foarte răspândite din cadrul practicilor magice de „luare a umbrei", care constituie un întreg complex ritual, cunoscut sub numele de „jertfa zidirii"). Pentru a-şi afla viitorul, mai precis, pentru a afla cât vor mai avea de trăit, sârbii, în ziua de Crăciun, desfăşurau o serie de practici divinatorii ce aveau ca obiect umbra lăsată de fiecare persoană interesată de ghicit. Aşezându-se la masă, fiecare se uita să vadă dacă pe

perete poate fi distinsă umbra capului său. Dacă această umbră putea fi zărită, însemna că la Crăciunul viitor va fi încă în viaţă. O altă practică oraculară sârbească se face prin intermediul unei plăcinte rituale, *niva* (‘arie’), în mijlocul căreia se înfige o lumânare. Şi de această dată, un semn bun era dacă umbra capului celui care participa la ghicit cădea peste acest câmp ritual (Tolstoi, 1996, 28). Ucrainenii spun că vrăjitoarea poate fi învinsă, poate fi prinsă numai călcând-o pe umbră, lovindu-i-se umbra, înfigându-se în ea un cui etc. Există magicieni ce pot îmbolnăvi un om străpungându-i umbra cu o suliţă sau tăind-o în bucăţi cu sabia (Frazer, 1980, II, 118). Şi la români este înregistrată o asemenea posibilitate de vătămare a adversarului: „O femeie însărcinată nu trebuie să-şi lase cămaşa spălată întinsă peste orice lucru şi oriunde. S-ar putea întâmpla ca o vrăjitoare sau vreo duşmancă să taie pe pământ, cu un cuţit, umbra pe care o azvârle cămaşa întinsă pe funie sau pe gard. Atunci copilul, al cărui suflet încă nu s-a desprins din sufletul mamei, se va naşte ciung, şchiop sau altcum, după cum a tăiat vrăjitoarea umbra cămăşii pe pământ“ (Olinescu, 288).

10.2. Dublul

În strânsă legătură cu multiplicitatea sufletului uman sau animal, dorim să aducem câteva ilustrări ale acestor reprezentări, din mitologii diferite, care promovează credinţa dublului uman. Este vorba, pentru a exemplifica această idee în lumina creştinismului, de un fel de înger-păzitor, o copie fidelă a omului sau a sufletului acestuia, care-l transcende după moarte şi care, dacă nu este îngrijit cum se cuvine, poate atrage după sine tulburări ale echilibrului posesorului său. Pe de altă parte, este posibil ca această imagine a cuplului om/dublu să provină din vechile credinţe care-l descriau pe om ca pe o fiinţă hermafrodită, o uniune a două jumătăţi perfecte. Primul om (Adam) era bărbat în partea dreaptă şi femeie în partea stângă, dar Dumnezeu l-a spintecat în două jumătăţi (*Bereshit rabb* [3], I, fol. 6, col. 2; Eliade-2, 1992, 386). Tot de factură creştină este şi ipostaza dublului – îngerul protector: „Sufletul este totdeauna petrecut de un înger şi dacă cineva se încumetă ca să se răstească către unul dintre dânşii cu un cuţit, se zice că respectivul îşi taie îngerul său păzitor pe timp de şapte ani“ (Marian-3, 1995, 273). Pentru egipteni, această dublură umană, care se naşte o dată cu omul pe care îl însoţeşte, este numită Ka. Vechile reprezentări arată cum zeul Hnum modelează pe roata olarului, o dată cu copilul care va fi născut, şi Ka-ul acestuia. El îl însoţeşte pe om ca un fel de sosie a lui; însă dacă omul moare, Ka trăieşte mai departe. „A merge la Ka-ul său“ înseamnă

„a muri“, întrucât Ka îşi părăseşte purtătorul uman şi se întoarce la originea sa zeiască. E drept că, pentru a continua să trăiască, Ka are nevoie de hrană, care îi era oferită concret ca jertfă sau simbolic, prin picturile de la morminte (Lurker, 92-93). Reprezentarea acestui Ka în chip de pasăre nu este singulară. În Coran, cuvântul *pasăre* este luat adesea drept sinonim cu *destin*: „De gâtul fiecărui om am legat pasărea lui“ (17, 13; 27, 47; 36, 18-19). Golzii spun că dacă o femeie însărcinată visează o pasăre şi-i pot distinge sexul, poate afla dacă copilul ei va fi băiat sau fată. Mayaşii aveau şi ei reprezentări asemănătoare. Fiecare individ primeşte în momentul conceperii propriul *chajtz'il*, dar/destin/soartă individuală, care se dezvoltă o dată cu persoana. Din impulsul lui îşi realizează individul ştiinţa, capacităţile, funcţia în societate. *Chajtz'il* are propria lui autonomie. Omul doarme atunci când el a plecat să se plimbe. Populaţia mocho (din Mexic) spune că, atunci când iese din corp, acest dublu parcurge diverse locuri, întâlneşte rude în viaţă sau moarte, prieteni sau duşmani şi chiar vrăjitori care, în unele ocazii, încearcă să-i facă rău. Cu ocazia consultării unui bolnav, pentru elaborarea diagnosticului, asemeni şamanului siberian, *qaman*, vraciul local îşi chestionează pacientul în legătură cu viaţa sa nocturnă; informaţiile furnizate despre evenimentele survenite în timpul somnului sunt fundamentale pentru înţelegerea cauzei bolii. Este posibil ca un duşman să-i fi provocat o boală, ca un strămoş să-l fi pedepsit, ca păcatul unui strămoş să fi căzut asupra lui, să fi fost atacat de un vrăjitor... Pe de altă parte, vraciul poate să acceadă şi singur la aceste informaţii: şi *chajtz'il*-ul lui poate să-şi ia zborul în cursul nopţii şi să privească ce se petrece în lume (Pont-Humbert, 190-191). Keţii îl numesc pe bolnavul grav, fără scăpare, „o jumătate de fiinţă“ – deoarece a pierdut jumătatea invizibilă a fiinţei sale (Nekliudov, 139). Conform unor concepţii africane, pielea sau învelişul corporal al copilului provin de la mama lui. Pielea este bariera care îl protejează de agresiunile venite din partea celorlalţi. Dar acest înveliş nu trăieşte activ decât dacă este ocupat de dublură. Noaptea, aceasta are o înfăţişare identică cu corpul care o adăposteşte, iar când persoana doarme, ea părăseşte învelişul ca să se plimbe şi să trăiască aventuri despre care corpul are cunoştinţă prin vise, dar şi prin oboseala resimţită. Atingerile aduse dublurii pot fi mai grave decât cele îndurate de învelişul carnal. Dublura moare prima, sau, mai curând, îşi schimbă starea şi rătăceşte timp de câteva zile după învelişul ei corporal defunct, în vreme ce se derulează funeraliile (Pont-Humbert, 67). La populaţia bambara, o dublură (*dya*), distinctă de suflet, este atribuită tuturor indivizilor la naştere şi rămâne cu ei tot timpul vieţii. Fiecare persoană e

echipată cu un corp nou, dar acest corp e însufleţit de forţe luate din rezervorul familiei. Fiecare individ este moştenitorul direct al sufletului şi dublurii unui defunct, chiar a aceluia care a murit înaintea naşterii sale. Când un băiat sau o fată se căsătoreşte, se spune că şi-a luat în căsătorie *dya*, adică dublura sa spirituală (*idem*, 111). O situaţie asemănătoare o întâlnim şi în mitologia rusă, în cadrul practicilor oraculare premaritale. Când se ghiceşte cu ajutorul oglinzii, cel care este văzut este, de fapt, dublul omului (Cerepanova, 1983, 18): „Cum ghiceau fetele. Au dus o masă în baie, au pus pe ea de mâncare şi intrau câte una în baie, aşteptând. Au adus cu ele şi un cocoş şi un ac... La ora 12 noaptea au început să sune clopoţeii. A intrat în baie un bărbat. O fată l-a chemat la masă, reuşind să-i taie o bucăţică din haină. A stat mult. Când – aude că s-a deschis uşa şi au intrat dracii: erau ca oamenii, numai că aveau cozi. Fata s-a speriat că o s-o omoare, şi atunci a înţepat puţin cocoşul: a început să cânte şi ursitul a dispărut...“ Mai târziu s-au întâlnit, iar recunoaşterea viitorului soţ s-a făcut după bucata de haină tăiată de fată (Zinoviev, 102). Alteori, erau găsite alte succedanee ale acestei jumătăţi esenţiale a omului. La populaţia batak din Sumatra sau la multe alte popoare, placenta este socotită ca fiind fratele mai tânăr sau sora mai tânără a copilului şi este îngropată sub casă. Ea asigură bunăstarea copilului şi pare, de fapt, să fie sediul sufletului transferabil. Din cele două suflete ale unei persoane, sufletul cel adevărat este cel care trăieşte în placenta aflată dedesubtul casei; se spune că acesta este sufletul care zămisleşte copiii (Frazer, 1980, I, 88). Dogonii consideră placenta drept geamănul nou-născutului şi nu anunţă naşterea copilului până când aceasta nu a fost expulzată. Împreună cu cordonul ombilical care îi rămâne ataşat şi reprezintă lanţul care susţine, în timpul coborârii de la Cer la Pământ, ceea ce Creatorul a conceput mai întâi în fiinţa lui, placenta e pusă într-un vas de lut plin cu apă, plasat în curte sub gunoi format din tije de mei putrezite. Totul e acoperit cu o piatră plată, deasupra căreia mama va veni să facă abluţiuni şi să spele copilul timp de şapte săptămâni (Pont-Humbert, 260-261). În virtutea puterii deosebite pe care o conţinea, este de înţeles utilizarea placentei, a acestui element încărcat de sacralitate, în cadrul practicilor magice. La populaţia bambara din Mali, o bucată de placentă (de femeie sau de antilopă) trebuie să învelească miezul fetişurilor sau al obiectelor de cult magice care sunt rezervate utilizărilor benefice. Când fetişurile au drept scop provocarea morţii, a distrugerii, nu trebuie să cuprindă nici o bucată de placentă, căci aceasta ar exercita o influenţă contrară. Atunci sunt învelite în piele de pisică (Pont-Humbert, 261). Pe lângă căiţă (placentă), cordonul ombilical putea juca şi el rolul de dublu al

nou-născutului. La germani, moaşa încredinţează cordonul ombilical, uscat, tatălui copilului, cu indicaţia de a-l păstra cu grijă, pentru că atât timp cât cordonul va fi păstrat, copilul va trăi, va creşte viguros şi va fi ferit de boală. În Franţa oamenii nu aruncă cordonul ombilical nici în apă, nici în foc, crezând că atunci copilul s-ar putea îneca sau arde (Frazer, 1980, I, 89).

10.3. Gemenii

Fiind consideraţi încărcaţi cu o forţă intensă, fie periculoasă, fie benefică, dubluri evidente ale oamenilor respectivi, prezenţa lor era de cele mai multe ori nedorită. Negrii bantu îi ucideau, în timp ce în Africa occidentală, unde îndeplineau funcţia de vrăjitori, erau adoraţi. În Dahomey gemenii sunt consideraţi a fi copiii duhurilor pădurii, la care ei se întorc după moarte (Tokarev, 1991-1992, I, 75). Baronga, un trib de negri bantu, dau numele *Tilo* „cer" unei femei care a dat naştere la gemeni; copiii înşişi sunt numiţi copii ai cerului (Frazer, 1980, I, 142). O altă faţă a gemelităţii se referă la relaţia incestuoasă. În unele mitologii, unirea incestuoasă produce gemeni sau fiinţe hermafrodite. Miturile populaţiei dogon şi bambara spun că oamenii s-ar fi născut totdeauna din cupluri de gemeni micşti, dacă un strămoş n-ar fi venit să întrerupă această ordine a lucrurilor. Căsătoria tinde să reconstruiască simbolic această unire primordială iniţială. După părerea indienilor kwakiutl din Columbia Britanică gemenii sunt somoni metamorfozaţi. Din această cauză ei nu trebuie să se apropie de apă, deoarece ar fi transformaţi din nou în peşti. În copilărie ei pot chema orice vânt mişcându-şi mâinile, pot face vreme frumoasă sau rea, pot vindeca bolile etc. (*idem*, 142). Despre gemeni, ca şi despre copiii din flori, românii spun că sunt mai norocoşi decât ceilalţi (Scurtu, 44). Încărcătura magică este prezentă nu numai asupra lor. Tot românii cred că descântecul de scrântit se face doar de o femeie care a născut copii gemeni (Gorovei, 1990, 132). Sârbii cred că pentru a se salva de ciumă trebuie să apeleze la sprijinul a două surori gemene, care au numele asemănătoare (de exemplu, Stoia şi Stoianka). Ele trebuie să toarcă într-o noapte fire şi să ţească din ele un ştergar (Tolstoi-2, 1994, 151). De asemenea, în aceleaşi scopuri se practica aratul ritual, înconjurarea satului prin trasul brazdei apotropaice de către doi fraţi gemeni, ajutaţi de doi boi gemeni, care mai apoi erau îngropaţi în apropierea bisericii (Tolstoi-1, 1994, 9). Şi la români se credea că prezenţa gemenilor este o marcă a sacrului: „Copiii gemeni pot face multe lucruri bune, pot ajuta la diferite boale şi au puterea de a fermeca, a descânta şi vindeca" (Gorovei, 1995, 102). Tot la slavii de sud se obişnuia ca doi fraţi gemeni să

are teritoriul viitoarei aşezări, al viitorului sat, cu ajutorul a două topoare identice şi al unui plug făcut dintr-un copac care avusese o tulpină dublă. Lama plugului trebuia să fie făcută într-o noapte de doi fierari, de asemenea gemeni (Nikolov, 90).

Dar gemenii pot fi şi marcaţi negativ: „Când îţi fată vaca doi viţei, e semn rău" (Gorovei, 1995, 102). Credinţe asemănătoare există şi în legătură cu prezenţa spicelor duble. În Polonia găsirea unui spic dublu (=perechea) era interpretat ca un semn benefic. Dacă îl găsea o fată, era semn că se va mărita în acel an; dacă era o femeie măritată, se spunea că va naşte copii gemeni (Evseev-1, 1994, 172). Şi bulgarii atribuiau puteri magice unui asemenea spic. Se credea că în seara de Sf. Gheorghe vrăjitoarea, după ce se dezbrăca în pielea goală, pornea, călare pe diverse piese ale războiului de ţesut, să caute un astfel de spic, „împăratul spicelor", cu care putea să ia laptele tuturor vacilor din sat (Gheorghieva, 6). În Bosnia se credea că era un semn nefast pentru familia respectivă (chiar pentru întreaga aşezare) naşterea gemenilor; oamenii se bucurau dacă unul dintre copii murea, pentru că se spunea că el va lua cu sine tot nenorocul (*Slavjanskaja mifologija*, 51). Aceste reprezentări s-au păstrat într-o serie de interdicţii care vizau femeia însărcinată, prin intermediul cărora trebuia să se evite aducerea pe lume a gemenilor (mâncarea unor fructe sau legume îngemănate, a ouălor cu două gălbenuşuri etc.). Pe lângă interdicţiile obişnuite, pentru a fi sigură că nu va da naştere unor copii gemeni, femeia însărcinată trebuia să păşească peste un plug (v. în general semnificaţia traversărilor rituale). Destinul comun pe care îl împărtăşeau cei doi fraţi îi făcea deosebit de sensibili la pericolele de altfel relativ imune pentru restul societăţii. Dacă unul dintre ei murea, fratele rămas în viaţă nu trebuia să participe la înmormântare şi nici chiar la pomeniri, pentru a nu fi „tras" în lumea cealaltă de către fratele răposat: „Când un om are doi copii gemeni şi unul moare, cel în viaţă este ascuns să nu-l vadă pe cel mort până îl îngroapă. Când este a se arunca pământ peste cel mort, aduc pe cel viu şi-l bagă deasupra coşciugului în picioare, de unde-l scoate un altul străin, cu care apoi se prind fraţi pe lumea aceasta, lepădându-se de cel mort" (Fochi, 131). Gemenii tineri, în Africa, sunt consideraţi nişte parteneri inseparabili, nici unul dintre ei nu trebuie să-l depăşească net pe celălalt sau să-l părăsească pe celălalt. În special, dacă unul este chemat în lumea cealaltă, el îşi aşteaptă cu nerăbdare fratele, iar fratele lui nu se gândeşte decât cum să ajungă la el. Pentru a evita această nenorocire, când un geamăn mai mic de şapte ani moare înaintea fratelui său, oamenii au grijă ca celălalt să nu fie anunţat, pentru a nu-i vedea

cadavrul. Este obiceiul ca el să fie reprezentat printr-o statuetă de lemn înlocuitoare, de care mama se ocupă în mod simbolic, aşa cum se ocupa şi de fratele supravieţuitor, spălând-o, dându-i de mâncare etc. Mângâierile acordate acestei reprezentări au drept scop reţinerea pe loc a spiritului vital al dispărutului şi deci împiedicarea ajungerii lui prea repede în ţara strămoşilor, de unde va începe să-şi cheme la el perechea. Dacă aceasta moare curând, mai înainte ca statueta să fie pierdută, distrusă sau îngropată, fetişul este aşezat cu grijă în mormânt alături de el. Atunci se consideră că cei doi copii se întorc împreună în ţara de origine. Fără a fi realmente un semn rău, orice geamăn tânăr mort primul, deoarece este făcut să nu pună imediat piciorul în ţara de origine, se transformă pentru un timp în suflet rătăcitor care intră spontan în serviciul divinităţii gemenilor. El dispune atunci de aceleaşi capacităţi ca orice spirit rătăcitor, mai ales aceea de a pătrunde în somn în interiorul sufletului unui om viu care îl interesează, în această împrejurare cel al geamănului său, şi a-l antrena într-o cursă pe spatele unui animal – maimuţă în special, la care naşterea de gemeni este foarte frecventă (Pont-Humbert, 148-149). O extindere a noţiunii de dublu/geamăn s-a produs în cazul fraţilor sau membrilor de familie *lunatici* (născuţi în aceeaşi lună, în aceeaşi zi etc.), în cazul cărora, pentru a fi feriţi de aripa morţii, trebuia să performeze o serie de ritualuri apotropaice. Bulgarii, de exemplu, pentru a-l elibera pe copilul rămas în viaţă, aplicau practica „de-dublării“: pe pragul casei tăiau în două, cu un topor, o monedă; jumătatea care cădea afară, în curte, era pusă în sicriu, alături de fratele mort, cealaltă jumătate rămânând în casă (*Slavjanskaja mifologija*, 51). În alte situaţii, fratele viu era dus la cimitir şi îngropat simbolic: era acoperit cu pământ sau era suficient să se aşeze în sicriu, îşi încrucişa mâinile pe piept, făcându-se mort; apoi ieşea din sicriu, lăsând acolo un obiect care i-a aparţinut sau ceva care avea dimensiunile lui (măsura: aţă, nuia, lumânare, o piatră etc.). Alteori în sicriu era pus un pui negru sau un căţel. În acest caz se realiza o nouă „înfrăţire“, cu o nouă persoană, în locul fratelui mort (Tolstaia-2, 1994, 4). Românii numeau acest ritual „scosul din fiare“. „Scosul din fiare“ se face sub forma unei des-frăţiri a cuplului demonic şi a unei noi înfrăţiri, de această dată noul „frate“ jucând rolul de protector al lunaticului, de naş, am putea spune: „cu fiarele cu care se împiedică pe câmp caii, sau cu ale coşului, se încuie sau se împiedică şi aceşti doi zinatici sau lunatici, fie la o nuntă a unuia; – iar de se uită atunci, apoi tocmai când moare unul [în felul acesta se face referire la două din cele trei momente liminale din viaţa omului – nunta şi înmormântarea, când se mai putea «ursi», se mai putea interveni în destinul

acestuia – n.n. A.O.]. Acel ce face lucrul ăsta îi întreabă pe rând; iar de-i mort unul, numai pe cel viu, de câte trei ori: «– Îmi eşti frate pân' la moarte să te scot din fiare?» Iar acela răspunde: «– Îţi sunt frate pân' la moarte, scoate-mă din fiare» (...). Apoi descuie încuietoarea şi scoate fiarele de pe picioare. Iar de-aici înainte, ăst om, ce i-a scos din fiare, le este «frate». Şi-şi zic cât lumea «fraţi». Şi în tot anul cel scos din fiare se duce cu plocon la «frate-său», unde fac petrecere câte-o zi întreagă, dându-i ca dar diferite lucruri trebuincioase, ca să fie ţinut minte" (Dumitraşcu, 3-4).

10.4. Metamorfozele

Credinţele în metamorfoze şi în metempsihoză au privilegiat asemănarea animalului cu o dublură a omului: animalele sunt reîncarnarea unor fiinţe omeneşti sau a vehiculelor sufletelor care migrează. Când animalele intervin şi ca măşti în anumite practici, atunci ele reprezintă înfăţişarea aleasă de unii zei sau demoni pentru a se manifesta. Filosofii antici au înregistrat şi ei imaginea metamorfozelor, înscriind-o în categoria legităţilor firii. Empedocle, în poemul filosofic *Despre natură* (secolul al V-lea î.H.), spunea: „E o lege a Anankei, un decret străvechi al zeilor, decret etern şi întărit cu jurăminte solemne. Dacă vreunul dintre demoni, care a primit o viaţă lungă, a păngărit din rătăcire membrele sale cu sânge sau a jurat strâmb, el e alungat departe de zei timp de 30.000 de ani şi se naşte succesiv în corpuri de diferite specii, cutreierând una după alta căile cele anevoioase ale vieţii. Astfel, eu însumi astăzi sunt un fugar rătăcind departe de zei, sclavul discordiei furioase. *Am fost deja băiat, fată, arbore, pasăre şi peşte mut în mare*" (subl. n. A.O.)[1]. Concepţia asupra metamorfozelor la Ovidiu (*Metamorfoze*, XV, 165-172), conform sistemului lui Platon, este grăitoare pentru teza transformărilor succesive ale sufletului, care a permis mai târziu şi metamorfozările demonilor: „Totul se schimbă, nimic nu piere; spiritul rătăceşte din loc în loc şi însufleţeşte toate corpurile: el intră din om în animal şi din animal în om, dar nu moare niciodată. Întocmai ca ceara cea moale, ce primeşte mii de forme şi sub acele forme variate rămâne totdeauna aceeaşi, tot astfel şi sufletul rămâne acelaşi în toate colindările sale sub forme diferite şi în corpuri diferite" (*apud* Şăineanu, 20-21). Şi mitologia română păstrează câteva reminiscenţe legate de metamorfozele sufletului, pentru care ciclul transformărilor are o

[1] În Ucraina se spune că omul poate fi, pe rând: furnică (insectă), pasăre, animal sălbatic, peşte şi din nou om (Afanasiev, 1996, 82). În Africa se crede că sufletele celor răi se prefac în şacali, iar sufletele celor buni – în şerpi (avându-se în vedere regenerarea; Tylor, 257).

semnificaţie pur catharctică: „Omul care e drept, sufletul lui se suie în cer, dar dacă-i păcătos sufletul lui iese şi se duce într-o găină, ori într-un cal, într-o vită, şi acolo stă până-şi sfârşeşte munca. Şi când vezi că cade deodată o vită, atunci i s-a sfârşit sufletului aceluia canonul care l-a avut de tras, şi el trebuie să iasă, să se ducă“ (Niculiţă-Voronca, 1285). „Sufletul, după ce moare, de e păcătos, se bagă în mătură, în cuptor, de aceea se pun lemne în cuptor după ce se scoate pâinea, ca să aibă sufletul pe ce şedea“ (*idem*). Mai târziu, capacitatea de metamorfozare a fost limitată la fiinţele demonice. Şi sufletele morţilor nefaşti puteau beneficia de această însuşire. Jakob de Jüteborg (m. în 1465) scria în al său *Tractatus de animabus exutis a corporibus*, referitor la strigoi, că un mort îşi păstrează vocea şi înfăţişarea de om, în vreme ce un spirit rău se metamorfozează cu plăcere în leu, urs, broască, şarpe, pisică neagră, câine sau umbră neagră (*apud* Schmitt, 194). O astfel de transformare succesivă, în direcţia metamorfozelor tradiţionale, este atribuită în folclorul balcanic strigoilor-vampiri: „Dacă se întâmplă că nu este dovedit acest strigoi, atunci el se zice că mănâncă şi face stricăciuni şapte ani de-a rândul, până-şi roade tot neamul; apoi mănâncă din sat, din ţară; şi după astea trece la altă limbă sau la altă ţară, unde se preface în om, se căsătoreşte, face copii şi intră în rândul lumii. Însă copiii lui, după moarte-le, se fac şi ei tot strigoi şi încep să mănânce apoi şi din neamul mamă-si. Şi tot astfel, multă vreme – pricină pentru care şi astăzi se află moarte pe pământ...“ (Dumitraşcu, 5-6). Alteori, ciclul metamorfozelor era întrerupt de un agent fast, uman sau animal (despre câinii care puteau lupta împotriva vrăjitorilor, a duhurilor în general, cf. art. din prezentul volum): „Toate sufletele cele prefăcute în strigoi se vor întrupa, după un anume timp de la moarte, iarăşi în oameni, de care uneori nu se vor putea deosebi întru nimic. Ei vor trăi în acele părţi unde nimeni nu-i cunoaşte şi unde nu-i poate întâlni om sau câine născut într-un loc cu dânşii sau născut înaintea Paştilor. De îndată ce un asemenea câine îl va simţi sau va întâlni un asemenea om, strigoiul va muri pe loc şi pentru totdeauna“ (Pamfile-1, 1916, 136-137).

În ceea ce-i priveşte pe vrăjitori, înfăţişarea zoomorfă este un laitmotiv caracteristic[1]. Ucrainenii spun că noaptea, pe câmp, în afara satului, nici un fel de animal domestic nu atacă oamenii. Când, totuşi, acest lucru se întâmplă, sub înfăţişarea animalului se ascunde mai mult ca sigur o vrăjitoare. Vrăjitoarele se pot transforma în ciori, iar vrăjitorii în corbi (Afanasiev, III, 1868, 535); de asemenea, lor le sunt specifice şi ipostazele luminiscente (globuri de foc), care sunt văzute când acestea iau mana laptelui

[1] În acelaşi timp, despre vraci se crede că nu se puteau metamorfoza.

(*idem*, 487). Sunt situaţii în care vrăjitoarea ia această înfăţişare nu pentru a dăuna efectiv omului, ci pentru a-l hărţui: „Mergea pe drum, seara târziu, un tânăr. În jurul lui tot alerga o scroafă – grohăia când în faţa, când în spatele lui, venea când din stânga, când din dreapta, dar nu-i făcea nici un rău. Aşa s-a ţinut după el până la poartă, când îi zise: «Norocul tău că eşti întâiul născut, că ai fi văzut tu atunci!»“ (Ivanov, P.V.-2, 462). Când îşi pun în practică farmecele sau când îşi agresează, concret, semenii (nu numai în cazul ameninţării, sperierii acestora), vrăjitoarele, fie că este vorba de o transformare a sufletului sau chiar a trupului, iau chipul animalelor, pentru a nu fi recunoscute: „... Fata, domniţa noastră albă ca zăpada, a intrat în cămăruţa ei şi a tras ivărul. Tare-i mai era amară inima; a podidit-o plânsul. Când, ce să vadă? vine spre ea pâş-pâş pe furiş o pisică neagră, cumplită: cu blana scânteind, de parcă-i luase foc, şi cu gheare de fier – că i se auzeau ghearele ţăcănind în duşumele. Speriată, fata se urcă iute pe-o laviţă – mâţa, după ea. De pe laviţă, fata sare atunci pe cuptor – mâţa vine şi-aici, şi-apoi deodată i se azvârle-n piept şi dă s-o gâtuie. Trage fata un ţipăt, o înşfacă şi-o trânteşte jos, pe podele; cumplita de pisică iarăşi se apropie tiptil. Şi-a ieşit fata din fire. Pe perete sta agăţată într-un cui sabia lui tată-su. Pune ea mâna la iuţeală pe sabie şi zdrang! o dată cu tăişul în podele, de-i zboară mâţei cât colo una din labele acelea cu gheare de fier; mâţa, miau! mai să-ţi ia auzul, fuge într-un ungher întunecos şi mai pe urmă se face nevăzută. Toată ziua, nevasta de-a doua a sotnicului n-a ieşit nici măcar o clipă din cămara ei; abia a treia zi s-a arătat şi umbla legată la mână. A priceput atunci biata domniţă că mama ei vitregă era o vrăjitoare“ (Gogol-2, 1972, 75). O povestire scoţiană narează despre o întâlnire asemănătoare. Un tânăr era urmărit adesea de un grup de vrăjitoare care luaseră chipul unor pisici. O dată, noaptea, tânărul şi-a luat inima în dinţi şi le-a alungat cu sabia, reuşind să taie laba uneia din aceste pisici demonice. Luând laba animalului cu el, a doua zi a constatat cu surprindere că în locul ei era un picior omenesc, prin intermediul căruia a putut s-o găsească mai târziu pe posesoarea lui (Tylor, 147). O imagine asemănătoare se întâlneşte în credinţele ce descriu practica aratului ritual al satului, în cazul unor epidemii. Ruşii spun, astfel, când se trasează cercul apotropaic în cazul unor epizootii, că animalul care apare în calea oamenilor, în timpul în care se realizează această practică (fie el pisică sau câine), este chiar duhul bolii respective (*Mifologiǿeskij slovar'*, 292). Românii cred că dacă prinzi o femeie prefăcută în căţea, adică o strigoaică, furând laptele de la vacă, o poţi *des-face* aruncând peste ea un brâu sfinţit, sau lovind-o cu un cuţit sfinţit. Atunci, dimineaţa, când te duci

la cea pe care o bănuieşti, o găseşti oloagă. În alte părţi vrăjitoarele se prefac în câine sau în pisică numai în momentul când sunt surprinse de către stăpânul vacii (Pavelescu, 1944, 84). „În unele sate există credinţa că în momentul când iau mana vacilor, «loajnicele» se pot preface pentru a nu fi văzute, într-un animal, cum este pisica, dar mai ales într-o roată de car, care merge printre vaci“ (Pavelescu, 1945, 68). Alteori, vrăjitoarele, când se duc să ia mana laptelui, se transformă în şerpi sau în câini, dar îşi păstrează faţa omenească (Ivanov, P.V.-2, 449). Înfăţişarea zoomorfă nu este, după cum s-ar părea, chiar atât de invidiat pentru vrăjitoare. Există astfel ideea metamorfozei dureroase, la care vrăjitoarea apelează numai în disperare de cauză. Vrăjitoarea, când se întâlneşte cu un strigoi, cu o fermecătoare şi cu oameni care ştiu anumite descântece, îşi reia imediat înfăţişarea omenească, chiar fără să mai aştepte rostirea acelor cuvinte, pentru că în timpul rostirii lor ea trece prin chinuri atât de cumplite (Ivanov, P.V.-2, 454-455). Dar dacă în credinţele populare metamorfoza era un principiu de bază al vrăjitoriei (a se vedea, în continuare, chestiunea oamenilor-lup, a vârcolacilor), Biserica afirma că înfăţişarea animală sau, în orice caz, schimbată, luată de cineva, este rezultatul iluzionării demonice: „Diavolii, luând vederile, fac să apară înfăţişări amăgitoare, dar pe care oamenii le cred adevărate, cum se întâmplă, de pildă, atunci când cineva priveşte un om şi vede în el un măgar sau un lup, cu toate că acesta n-a luat nicidecum astfel de înfăţişare. Numai ochii sunt înşelaţi de nălucire, ei luând greşeala lor drept adevăr“ (Molitor, 72). Având legături strânse cu demonii, era firesc să aflăm că şi oamenii le puteau induce semenilor viziuni care mai de care mai neaşteptate. Sfântul Macarie, pustnic din Egipt, în cartea XVII a *Istoriilor* sale povesteşte că „un anume egiptean era cuprins de o dragoste vinovată pentru femeia altuia şi nu putea să-şi domolească focurile patimii ce o avea pentru dânsa, căci aceasta iubea mai presus de orice pe soţul păzitor al cinstei ei. Acest bărbat stricat s-a folosit de vrăji ca să se facă iubit de ea sau să o facă să fie părăsită de soţul ei. După multe vicleşuguri ale meşteşugului vrăjitoresc cu care el se obişnuise, a făcut ca această femeie să-i apară bărbatului ei sub înfăţişarea unei iepe. De îndată soţul, tulburat să vadă o iapă întinsă alături în patu-i, a început să geamă şi să-şi plângă nenorocirea...“ (*apud* Molitor, 72-73).

11. Vârcolacii

11.1. Lupul demonic

Fără a evidenţia trăsăturile specifice carnasierului, prezenţa unui lup în imediata apropiere a microcosmosului uman era semnul unor dezechilibre apropiate. În Armenia se spune că, atunci când lupul se apropie de o locuinţă, uşile şi ferestrele se deschid singure şi el îşi poate alege nestingherit victimele (Afanasiev, III, 1869, 585). În Italia, scrie Plinius, se crede că privirea lupilor e vătămătoare şi că dacă văd pe un om înainte ca acesta să-i fi zărit, îi iau glasul pentru moment (*Natur. hist.*, VIII, 22). În mod asemănător, românii credeau că, dacă, mergând noaptea ori ziua pe căi lăturalnice, te vede lupul fără ca tu să-l vezi pe el, a doua zi vei răguşi (Candrea, I, 1933-1934, 6-7). Pentru a se asigura protecţia copilului în cazul unei agresiuni, mamele dădeau copiilor primul lapte de la sân printr-o „gură de lup", instrument ritual în formă de cerc confecţionat dintr-o falcă şi o piele de lup. Alăptatul ritual se folosea şi în cazul în care copilul se îmbolnăvea din imprudenţa mamei, care a „umblat cu picioarele goale" prin locurile unde a trecut lupul (Ghinoiu, 1997, 86). De asemenea, „nu se cade să mănânce mursăcătură de lup; copilul are bântuială, care n-are alt leac decât să iei colţi de lup, să-i arzi bine, să-i pisezi praf şi să presuri rana de câteva ori" (Sevastos-2, 142). De Filipi, un ciclu de zile aflate sub semnul lupului, femeile lipesc gura sobei, ung vetrele, gura cuptorului, borţile prin pereţi, zicând că după cum toate acestea se astupă, tot astfel se va astupa şi gura lupului şi se vor unge ochii lui, ca să nu vadă prada (Pamfile, 1997, 213).

Natura demonică a lupului este surprinsă în numeroase credinţe. Fie că este vorba de animalul terestru sau de făptura cosmică, devoratorul lunii sau al soarelui, lupul/omul-lup apare drept unul din pericolele redutabile de care trebuia să se ferească oamenii comunităţilor tradiţionale. Astfel, în legătură cu explicaţia dată eclipselor, se spunea: „Când şi când, Moşu-Dumnezeu are grijă de trimite câinii lui, cărora lumea le zice vârcolacii, îi trimete să sperie pe Cain şi să mănânce partea din lună pe care stă el" (Brill, 1994, I, 37). Un astfel de instrument de pedeapsă este pomenit în povestirile bieloruse, când lupul apare la şezători în locul dracilor sau al Sântoaderilor. Episodul cosmogonic al creării lupului este antologic: „După ce Dumnezeu a făcut omul şi dobitoacele ce-i trebuia, s-a apucat dracul să facă şi el ceva. A făcut din lut un lup. Numai iacă vine şi Dumnezeu, care zice dracului: «zi-i să se scoale». Dracul zice: «sai, lupe, şi mănâncă pe Dumnezeu!» Lupul nu se scoală. Dumnezeu cere să i-l dea lui, că l-a învia.

Dracul i-l dă. Dumnezeu s-apucă de-l mai ciopleşte, din care aşchii s-au făcut fel de fel de gângănii rele: şerpi, broaşte, şopârle... După aceasta Dumnezeu zice lupului: «sai, lupe, şi mănâncă pe dracu!» O dată sare lupul şi dă tot la dracul... cât pe ce să-l mănânce“ (Candrea, 1928, 134). Referindu-se la acest episod, ruşii consideră că acesta este elementul de bază al demonismului lupului. Ei spun că Dumnezeu a poruncit ca lupii să-i mănânce pe draci, dar, dacă lupul îl mănâncă pe drac, atunci şi el devine demonic (Tokarev, 1957, 47). O reminiscenţă a originii diavoleşti a lupului este surprinsă şi în altă credinţă: „Lupul are trei peri de drac în frunte, de aceea ţi se ridică părul măciucă când îl vezi“ (Niculiţă-Voronca, 1212; v. şi „În părul oricărui câine se află şi fire ce aparţin diavolului, drept care atunci când fulgeră nu e bine să ai câine în preajmă“; Herţea, 101).

Fie că era vorba de teama resimţită în faţa unui carnasier redutabil sau de vechi reprezentări totemice, mitologia populară păstrează încă piese disparate care conturează existenţa unui cult al lupului. În vechime, se desfăşurau sărbători speciale, când oamenii, îmbrăcaţi cu blănuri de lup, umblau din casă în casă, duceau un lup împăiat şi cântau cântece asemănătoare colindelor (în care era menţionat „lupul cel puternic“; Kravţov, 127-128). La români, Filipii erau o sărbătoare a femeilor măritate, dedicată divinităţii protectoare a lupilor, în perioada împerecherii acestora, între Lăsatul Secului de Crăciun (14 noiembrie) şi Sf. Andrei. Tânăra nevastă primea moştenire la căsătorie, de la soacră sau de la mamă, un număr de Filipi, pentru a-i sărbători în fiecare an la date bine stabilite. În aceste nopţi, se spune că lupoaicele vin în sate şi caută în cenuşa aruncată de gospodine tăciuni aprinşi, pentru a-i mânca (Ghinoiu, 1997, 72). În noaptea de Sf. Andrei, considerată şi ea una din zilele lupului, lupii se adună şi Sf. Andrei împarte prada din iarna aceea (Olinescu, 407). Faptul că lupul revine la viaţă, renaşte în fiecare an începând cu zilele consacrate lui este surprins şi în credinţa care pune accent pe mobilitatea animalului: „lupul, al cărui gât e ţeapăn, în această zi capătă darul de a şi-l îndoi“ (Pamfile, 1997, 224). La bulgari, răpirea de către lup a unei oi din turmă este considerată a fi un semn de mare fericire şi cinste pentru stăpân, deoarece prevesteşte noroc. De aceea, ciobanii aveau obiceiul „cumetriei“ cu lupul, pentru ca acesta să nu decimeze turmele (Tokarev, 1957, 46). Resimţit într-o oarecare măsură ca un animal protector, lupul este considerat a fi duşmanul strigoiului. Se crede că de Bobotează, când moaie preotul crucea în apă, toţi dracii ies din ape şi rătăcesc pe câmp până ce trece sfinţirea apelor: „şi nimeni nu-i vede, afară de lupi, care se iau după dânşii şi, unde-i ajung, acolo le şi varsă maţele“

(Marian, 1994, I, 152). De fapt, aici este vorba şi de pedepsirea unor încălcări ale interdicţiilor totemice. Se crede că vampir se face omul îngropat cu haina împletită în Săptămâna Lupului sau a cărui mamă a mâncat, în timpul sarcinii, carne de animal omorât de lup (Gheorghieva, 150, 154). La letoni, în secolului al XVII-lea, lupilor li se mai aduceau încă ofrande: la răspântii, în timpul Crăciunului, se jertfea în acest scop o capră (*idem*, 47). La masa rituală de Crăciun a ruşilor erau invitaţi strămoşii, gerul, lupul – în virtutea aceluiaşi respect arătat unor fiinţe deosebit de puternice, a căror mânie trebuia evitată (Gura-Ternovskaia-Tolstaia, 26). Dar elementele vechiului cult nu se opreau aici: la sârbi, copilul, la naştere, era numit „pui de lup" (cf. şi numele Vuk 'lup', ca, de altfel şi la români, Lupu, dat mai ales copiilor bolnăvicioşi, în cadrul ritualului de schimbare a numelui). Prin analogie, transformarea copilului care a băut apă dintr-o urmă de animal reprezintă ecoul unui cult asemănător (motiv păstrat de basmul rusesc, Afanasiev, 1957, 469). În unele tradiţii indo-europene transformarea mirelui în lup este legată de o formă răspândită de căsătorie, cea a răpirii miresei (în rusa medievală, un membru al alaiului mirelui era numit „lup"; Tokarev, 1991-1992, I, 242). Când mirele trebuie să locuiască la mireasă, prima dată când trece pragul casei se uită în tavan şi spune: „Eu vin, fiară cu labe şi mândră, lup colţat, eu sunt un lup, iar voi sunteţi oile mele" (Tarasova, 38). În basme apare uneori un ajutor miraculos în persoana unui lup (care poate căpăta adesea înfăţişare umană: Afanasiev, 1957, 470). Amintim în acest sens şi apariţia terifiantă a lupului diabolic, care-l păcăleşte pe tânărul erou, într-un soi de ritual de iniţiere, forţându-l să încheie cu el un pact nedrept. În ultimă instanţă, lupul apare la nunta tânărului, încercând să-i fure mireasa: „un băiat ia cornul stâng al lui Bou-bălănel, răpus de al treilea împărat al boilor. Uitându-se prematur în el, rămâne cu averea risipită. Căinându-se, vine un lup, care se prinde viclean să-i strângă lucrurile, cerându-i în schimb «ce n-ai acum şi-i avea mâine». Voinicul primeşte, lupul aduce cu un descântec avutul în corn. În urmă se însoară, face nuntă cu pistoale şi cu lăutari vestiţi. Deodată slugile strigă: «Stăpâne, stăpâne, ia-ţi mireasa şi pleacă repede pe cale, că lupul te-apucă acasă şi-i greu de tine!» Lupul, care e împăratul lupilor, venea să-i ia mireasa. Mirele cu nevasta şi cu cornul lui Bou-bălănel pleacă în pribegie. Lupul urlă, cheamă toţi supuşii săi, care sug balta născută dintr-o năframă albă trasă din corn etc." (T. Pamfile, *Bou-bălănel*, *apud* Călinescu 146-147). Acelaşi motiv, al apariţiei rituale a lupului la nunta tânărului este întâlnit şi în legende populare. În acest caz, instituindu-se norma comportamentală, sunt furnizate mijloacele apotropaice,

singurele care-l pot alunga pe agresor: „Un flăcău odată a vrut să se însoare şi venea noaptea cu peciul acasă. Iacă îl întâlneşte un lup. «De unde vii?», îl întreabă lupul. «Am scos peciul că vreau să mă însor.» «Hei, că degeaba l-ai scos, că eu am să te mănânc!» «Ba mă rog dumitale, nu mă mânca, îi zice flăcăul, mai lasă-mă să-mi văd părinţii acasă; da' vină sâmbătă seara, când voi fi mire în capul mesei şi atunci mă vei mânca.» Lupul s-a lăsat aşa. Sâmbătă seara amu se începuse nunta şi sta toţi la masă, iacă şi lupul la uşă. Ţiganii când l-au văzut, au încremenit cu scripcele în mâini şi toţi au fost amuţit de spaimă. Mirele gândea că oamenii îl vor apăra, de va veni lupul sâmbătă. Oamenii au început a striga, el nici nu se uita, ci dă să sară la mire. Atunci jemnele de pe masă – căci totdeauna se pun două jemne împreunate pe masă înaintea mirelor, – îl întreabă: «Ce vrai, Lupule?» «Vreau să-l mănânc pe mire!» «– Dar ia mai rabdă o leacă şi ascultă ce ţi-oi zice eu; că pe mine m-au luat spic, m-au bătut şi m-au îmblătit şi-am răbdat, rabdă şi tu. Şi m-au făcut sămânţă şi m-au pus în pământ, şi am răbdat, rabdă şi tu. Şi iar m-au bătut, m-au îmblătit şi m-au dus la moară, m-au făcut făină şi-am răbdat, rabdă şi tu. Şi m-au dat pe mâna femeilor şi m-au frământat şi-am răbdat, rabdă şi tu. Şi m-au pus în cuptor şi olecuţă am crăpat, crapă şi tu!» Şi atunci lupul a crăpat. Şi de atunci se pun şi se schimbă inelele în grâu şi se pun jemnele numaidecât la masă; până atunci nu se punea, nici mirele cu cuşma în cap nu şedea. Dar tot pâinile celea atunci i-au spus, că el să steie acele zile cu cuşma pe cap, că el cât e mire e împărat, şi nici pe ceea lume nu-l judecă acele două-trei săptămâni cât a fost mire cu cuşma în cap“ (Niculiţă-Voronca, 189).

11.2. Transformarea în lup în urma unei încălcări de ritual

Antichitatea cunoştea această primă formă de metamorfoză. Nerespectarea regulilor impuse comunităţii, mai ales când acestea se refereau la cultul divinităţii (totemice), atrăgea după sine blestemul acesteia. Se spunea că omul care se atingea de carnea victimei omeneşti sacrificate în Lyceum lui Zeus Lykaios („lupul“) se transforma în lup precum Lykaon, după ce sacrificase un copil (Mauss-Hubert, 1997, 115). Uneori, simplul contact cu această divinitate, în chiar templul ei, este o sursă de contaminare. Pausanias povesteşte că după jertfa adusă lui Zeus din Lykea se transformă totdeauna unul din oameni în lup, dar nu pentru toată viaţa; dacă timp de zece ani, cât era lup, se abţinea de a mânca carne omenească, se făcea apoi iarăşi om, iar dacă gusta din ea, rămânea lup pentru totdeauna (Candrea, I, 1933-1934, 143). Un astfel de damnat este, în mitologia armeană, Mardagail ('om-lup'). Dumnezeu, dorind să pedepsească pe cineva (se spune că

divinitatea, în calitate de păstor, aruncând din cer hrană pentru lupi, nu-şi poate atinge obiectivul, deoarece un om o adună şi o mănâncă), aruncă din cer o piele de lup, care se lipeşte de omul respectiv, transformându-l în lup. Noaptea el umblă cu lupii, devorează cadavre, copii etc., iar ziua îşi dă jos pielea, pe care o ascunde, şi redevine om. După expirarea celor şapte ani de pedeapsă, pielea de lup se întoarce în cer (Tokarev, 1991-1992, II, 110). Credinţele ruseşti spun despre urşi că au fost cândva oameni care locuiau în pădure: erau posaci, neprimitori, nu doreau să intre în vorbă cu nimeni. A venit o dată la ei un călugăr, a umblat prin tot satul, dar nimeni nu i-a deschis uşa. Atunci el i-a blestemat şi oamenii s-au transformat în urşi (Markevici, 112). Tot în urma unui blestem a apărut pe pământ ursul şi la români. În „pozna" morarului putem remarca însă reminiscenţe ale unor rituri de transformare: întoarcerea pe dos a cojocului (blana cu care se acoperea iniţiatul), prezenţa lui sub un pod (loc de trecere consacrat), sperierea oamenilor cu care venea în contact sunt tot atâtea episoade tipice ale povestirilor cu pricolici: „Zice că de mult era un morar şi mergând pe drum a văzut de departe un pod; ce-i vine în cap, îşi întoarce cojocul pe dos şi se vâră sub pod cu gândul să-l sperie pe cel ce va trece. Cum se întâmplă, iacă Dumnezeu şi cu Sf. Petrea dau să treacă pe pod; da morariul unde nu prinde a morăi şi a se sluţi ca să-i vâre în sperieţi. Dumnezeu văzând asta, a blagoslovit că la ce se trage aceea să fie şi urs s-a făcut; şi de atunci şi până în ziua de azi, la ce se trage omul, la aceea ajunge" (Sevastos-2, 151). În virtutea originii umane, de fiinţă iniţiată, cunoscătoare într-ale medicinei mai ales, este explicată şi prezenţa ursului în terapii: „Oamenii socot că ursul are ştiinţa omului, de aceea când îi o casă necurată, aduc ursul înăuntru de o curăţeşte, de cumva faptul îi trimes cu lucruri mai curate; iar de-i făcut cu vrăjitorie şi farmazonării diavoleşti, ursul, Doamne fereşte, nu vrea să intre înăuntru, măcar să-l taie. Tot acelaşi lucru se zice şi de femeia însărcinată, că de are să-şi găsească leac, ursul o calcă pe şele şi se va însănătoşi; iar de-i pace de ea, ursul nici nu vrea s-o atingă" (*idem*).

Fără să mai fie vorba de vreo încălcare a unor tabuuri, credinţele populare au păstrat numai ideea pedepsirii anumitor oameni cu transformarea în lup. Pricolicii, care sunt o variantă a vârcolacului (în ipostaza lui canină), ar fi fost, în credinţele populare româneşti, „un fel de oameni cu coadă, care se prefăceau în câini" sau, în cazul identităţii lor totale cu personajul arhetipal, fiinţe omeneşti „blestemate sau ursite să se schimbe în lupi, cu care umblă în haită, până se împlineşte blestemul şi redevin oameni" (Muşlea-Bârlea, 237). În afara prezenţei cozii (care este

o marcă demonică tradiţională, caracteristică tuturor oamenilor demonizaţi), la sârbi, de exemplu, vârcolacul se naşte cu căiţă sau chiar cu blană de lup. Un asemenea om, sortit să fie pricolici, „devenind mare, la epoci nehotărâte, îi vine ca o nebunie, fugind până se vede lup-câine, sau altă fiară şi pleacă aşa, turbat, să sfâşie pe cei din calea lui – chiar şi pe ai săi“ (Coman, I, 1986, 149). Alteori, pricolicii devin copiii ursiţi să aibă această înfăţişare: „Se spune că o fată fiind pusă strigoaică pe un câine, după ce a îmbătrânit şi a murit, s-a prefăcut în lup şi a mâncat toţi câinii din sat“ (Pamfile-1, 1916, 142; imaginea este generată de credinţa conform căreia moaşa este cea care meneşte destinul nou-născutului: „pe ce lucru îi sparge moaşa căciula, pe ce va arunca-o întâi, pe acel lucru e acel om strigoi“). Sunt şi oameni condamnaţi la acest statut din cauza păcatelor strămoşilor lor: „Mai sunt încă mulţi oameni care, fără să ştie, în timpul somnului – cum ar fi cei lunatici – se schimbă în animale. Aceştia sunt pricolicii fără voie, din blestemul vrăjitorilor, sau că au fost vânduţi de mici necuratului, sau dacă s-au născut în a treia generaţie tot din fată nemăritată“ (Olinescu, 445). În strânsă legătură cu credinţa de mai sus, care pune accent pe natura demonică a omului, dobândită chiar de la naştere, exemplificăm prin intermediul povestirii următoare, tradiţională în ceea ce priveşte subiectul: „Priculiciu îi a şeptelea coptil care să face din flori; tăt coptil din flori din coptil din flori, de şepte uări. Un om s-o dus cu fomeia la strâns fân. Omu o zis că să bagă în pădure şi ie să-l aştepte şi uări ce-a vede să nu să sperie. O vinit on câne negru şi s-o luat de fomeie. Tăt i-o rupt hainele. Fomeia s-o apărat. Tăt o rupt o botă ce ave până ce cânele o fugit. După o vreme o vinit omu din pădure. Când i-o spus nevasta ce-o păţit, el o râs şi atunci fomeia o văzut zdreanţă din rotia ei între dinţî lui. Atunci fomeia l-o lăsat, că o văzut că el îi priculici“ (Chita-Pop, 236). Dacă în povestirea de mai sus demonismul pricoliciului este atenuat, deoarece el o avertizează pe femeie de sosirea iminentă a animalului, de cele mai multe ori furia care-l cuprinde pe damnat face din el un adevărat agresor, nu numai în momentul de apogeu al nebuniei rituale, ci şi după aceea: „O trăit o femeie cu bărbatu ei mult, şi n-o ştiut cum îi bărbatu ei. Şi după ce... ştii, s-o dat laolaltă, s-o dat iarna. Vara, zice că s-o dus amândoi la fân. Noa, el o zis: «– Tu muiere, io mă duc până-n pădure». C-amu ştiu că i-o vinit să să facă în oarece fel. Zice: «– Io mă duc». Şi ie o rămas în vârvu bodii. O zâs: «– Du-te, da nu şide mult c-amu să nu mă-mbet de cap aici». Când s-o dus, a zâs că, iacătă on lup aici. Să suie, o zâs, că tăt până mai ajunje la ie, cătră vârvu bodii. Şi o zâs că ie săraca: «– Tulai doamne şi de mine! Măi omule, nu mai vii că

mă mâncă lupul aiesta! O, amar de mine şi de mine!» să cânta ie. O zâs că tăt aşe o da cu şurţu. S-o deştins şi-o zâs că din vârvu bodii tăt cu şurţu o dat. Şi i s-o acăţat lui pân dinţ din şurţ. Tăt-tăt-tăt i-o flendurit şurţu. S-o luat şi s-o dus de la om târziu. Ie o zâs: «– Doamne, nu mă lăsa, da' tu, omule, unde stătuşi atâta, că, zâce, veni on lup şi numa on pic nu mă mâncă pă boade. Tulai, Doamne!» El o râs. Şi când o râs, i s-o văzut scame dă şurţ pântre dinţ. Şi când o văzut ie, o zâs: «– Tulai, doamne, să iute să gat boadea asta.» Noa, o apucat el, s-o dat el şi s-o gătat. Şi după ce s-o gătat, s-o scoborât jos ş-o zâs: «– Noa, io dragul mneu, mă duc cătă casă.» El: «– Doamne nu mă lăsa, da cum să... Doară mai stai. Doară mereu amândoi, doară tădeauna ne-am dus amândoi.» «– Api, zâce, io mă duc, dragu mneu. Io mă duc cătă casă. Io nu mai stau nici on ptic.» «– D-api ce-ai văzut tu, de nu mai vrei să stai?» «– N-am văzut nimnică, da io nu mai stau.» Noa, ie s-a luat şi s-o dus. Ş-o strâns hăinuţele şi s-o dus la mă-sa..." (Ioniţă, 177). În primul rând, bărbatul nu o avertizează pe soţie în legătură cu atacul animalului. El s-a dus „că i-a venit să se facă în oarece fel" – deci ştiind despre ce este vorba. Aşa cum se întâmplă şi în cazul altor întâlniri de acest gen, victima are intuiţia comportamentului în faţa agresorului: femeia rămâne în căruţă sau pe căpiţă, reuşind cu greu să-şi păstreze poziţia; mai mult, are inspiraţia să se apere (simbolic vorbind) cu ajutorul şorţului sau al altei piese vestimentare, fapt ce o ajută să-l identifice mai apoi pe demon. Pentru a reveni la soţul-pricolici, trebuie să spunem că nebunia care-l stăpâneşte nu este totuşi temporară. La auzul povestirii soţiei, el râde sardonic, prilej pentru aceasta să vadă elementul de identificare (firul de aţă etc.). Şi atitudinea lui este urmată de o curiozitate nefirească, evident, generată de teama-bănuială că femeia şi-ar fi dat seama de natura lui, care se putea solda cu uciderea martorului involuntar. Pe de altă parte, strădania bărbatului de a nu fi recunoscut poate fi o încercare disperată de a scăpa de blestemul care a fost aruncat asupra lui. Mitologia rusă cunoaşte legende în care este sancţionat amestecul neavizat al soţiei curioase. Soţul-vârcolac se ducea undeva noaptea; soţia l-a pândit şi a văzut că bărbatul s-a dat peste cap deasupra unui băţ de plop şi a început să urle ca lupii; s-au adunat mai mulţi lupi etc. Când a aflat că a fost spionat, i-a spus soţiei că el mai avea puţin şi ar fi scăpat de urmările acestui blestem; prin urmare, el a plecat şi nu s-a mai întors niciodată (Zelenin, 1914-1916, 297-298).

Iată cum se realiza metamorfoza pricolicilor: „Tot omul care e tricolici, când îi soseşte timpul, fie ziua ori noaptea, se duce până-ntr-un loc unde se crede a fi scutit de ochii lumii (ca şi în cazul reprezentărilor specifice

meteorologiei populare – şerpi, balauri, chiar şi solomonari – când era esenţială interdicţia privitului), acolo se dă de trei ori peste cap, îşi schimbă făptura sa de om şi se preface în lup sau câine, şi în această stare căşunează apoi o mulţime de daune, răutăţi şi neajunsuri celorlalţi oameni care nu sunt tricolici ca dânsul şi pe care îi întâlneşte în calea sa“ (Pamfile-1, 1916, 147). Credinţa în existenţa pricolicilor a făcut posibile povestiri despre uciderea unor asemenea animale demonice, care s-au dovedit a fi, până la urmă, oameni: „De multe ori, povestesc păcurarii bătrâni că s-au întâmplat de au puşcat ori omorât astfel de pricolici prefăcuţi în câini şi, la ziuă, nu i-au mai aflat la locul unde i-au lăsat morţi, căci i-au luat soţii lor (alţi pricolici) şi apoi au auzit că cutare ori cutare om din cutare sat a morit“ (Hasdeu, 373). Un om a prins un vârcolac şi l-a bătut aşa de tare, că s-a rupt pielea de pe el, şi atunci a văzut omul care era sub ea (Ivanov, P.V.-2, 476). În unele povestiri se arată care este adevărata cauză a morţii omului. Ca în povestirile ce narează activitatea vrăjitoarelor la sabat, lupta, bătaia dintre demoni nu era fatală decât dacă „dădeau, dar nu tăiau“ – apariţia sângelui ducând la pierderea puterii de care dispune spiritul în timpul vieţii, realizându-se astfel trecerea într-o altă stare: de la strigoi viu (în care predominantă era latura umană), la strigoiul mort[1], care este demonicul prin excelenţă: „Respectivul, fost pricolici, când sângerează prin lovire (...) totdeauna moare. El fiind o dată sângerat cu sângele său, îşi pierde puterea de pricolici şi începe a spune la casnici ori rudenii cum că el a fost pricolici şi moare din lovitura cutărui om etc., căci astfel «de n-ar spune, nu-i poate ieşi sufletul»“ (Hasdeu, 373). Ştiind acest lucru, cunoscătorii spun că există posibilitatea de a anihila vraja care l-a cuprins pe om; reacţia de respingere (ascunderea tainei, interdicţia privitului etc.) se referă mai degrabă la acei demoni care doresc să-şi păstreze statutul. „Când se face mai întâi, se-ncruntează, adică ochii i se fac roşii. Dacă cei care sunt în casă îl sângerează în acel timp, el se îndreaptă, dacă nu, umblă ca o scânteie şi omoară pe oricine întâlneşte înaintea lui“ (Muşlea-Bârlea, 239). Cf. şi: „Când se întâmplă să fie recunoscut[2] şi scrijelat de cineva, făcându-i-se sânge, atunci se preface iarăşi în om“ (*idem*, 241).

Existenţa vârcolacilor se mai datora şi încălcării unor interdicţii de natură temporală. Ipostaza cea mai caracteristică a acestor reprezentări este

[1] Există credinţa că morţii se transformă în vârcolaci. Pentru a scăpa de ei, se recomandă să se presare grâu; atunci piciorul vârcolacului alunecă şi oamenii îi pot tăia capul cu un topor, după care îl îngroapă în mormânt. Dacă e tăiat cu altceva, strigoiul învie (Gordlevski, 13).

[2] Omul transformat în lup îşi poate recăpăta înfăţişarea iniţială dacă cineva îl recunoaşte şi îl strigă pe nume.

dată de demonii-agresori ai aştrilor, care stau la originea eclipselor. Conform credinţelor româneşti, vârcolacii „se fac din copiii nebotezaţi, din părinţi necununaţi, ori se fac din văzduh, numai din cauză că torc femeile fără lumânare noaptea, mai ales la miezul nopţii, pentru ca să se facă vrăji cu firul tors astfel. Pe acele fire stau vârcolacii şi acele fire se fac de la sine în calea unui vârcolac. Cât timp aceste fire nu se rup, vârcolacii rezemaţi de ele sunt puternici şi merg încotro vor; atunci ei atacă corpurile cereşti şi le rup cu dinţii“ (Olinescu, 453). Se spune, de asemenea, că nu-i bine „să torci pe lună, că o mănâncă vârcolacii“ (Gorovei, 1995, 125). Şi anumite zile ale săptămânii se circumscriu credinţelor în existenţa acestor personaje: „Când se întunecă luna, o mănâncă vârcolacii, de aceea o mănâncă, că nu-i slobod a toarce luni dimineaţa, până-a răsări soarele“ (Scurtu, 167). Conform unor vechi credinţe, oamenii-lup şi alţi monştri concepuţi „anormal“ se năşteau în ciclul celor Douăsprezece Zile, adică între Crăciun şi Sfântul Ioan. Şi alte personaje demonice manifestau o activitate nefastă deosebită în această perioadă, pusă în general în legătură cu supranaturalul malefic. La polonezi, vârcolacii se transformă la Crăciun şi la Sf. Ioan (Afanasiev, III, 1869, 528). De ziua Sf. Vlasie (11 februarie), grajdurile şi animalele sunt stropite cu agheazmă, pentru că atunci, spun ucrainenii, vârcolacii, prefăcuţi în câini şi pisici negre, iau laptele vacilor, al iepelor şi al oilor, sugrumă caii şi aduc epidemii (Afanasiev, 1996, 65).

11.3. Transformarea în lup a vrăjitorului

În cazul vrăjitorilor, transformarea lor în diferite animale, inclusiv în lup, era un deziderat ce reflecta natura lor demonică. Unele credinţe populare spun că pricoliciul este o fiinţă malefică, ce „locuieşte în sufletul unui om“ (Muşlea-Bârlea, 237). După Herodot, transformarea în lup era specifică unor populaţii la care ascendentul demonic era dat şi de unele reminiscenţe totemice. El spunea despre neuri, care trăiau pe teritoriul Daciei, că „o dată pe an, fiecare dintre neuri se schimba în lup, pentru puţine zile, şi pe urmă îşi recăpăta forma“ (Coman, I, 1986, 149). În Brittany, către sfârşitul secolului al XVIII-lea, se credea că vrăjitoarele iau chip de lup sau se îmbracă în piele de lup când merg la sabat. Sârbii cred că vârcolacii, la întrunirile lor anuale, îşi agaţă pieile de lup în copaci. Atunci trebuie să arzi aceste piei, iar proprietarii îşi vor recăpăta înfăţişarea omenească (Runeberg, 4). Ruşii spun că oamenii răi se pot metamorfoza cu ajutorul diavolului. Astfel, diavolul îşi face apariţia noaptea la omul care i-a jurat credinţă, îi dă o blană de lup şi-i porunceşte să o îmbrace; cum s-a acoperit cu blana, omul se

preface imediat în lup etc., şi din acea clipă se comportă ca animalul respectiv; în zori însă îşi recapătă înfăţişarea umană. Blana poate fi păstrată de vrăjitor şi folosită ori de câte ori doreşte (Orlov, 529). De regulă, transformarea în vârcolac este totdeauna temporară, chiar dacă durata este variabilă: nouă ani în Arcadia, după Pausanias şi Plinius; şapte ani sau o perioadă anume din şapte ani în şapte ani, în Irlanda medievală; douăsprezece zile în ţările germanice şi baltice. În al doilea rând, transformarea este precedată de gesturi de natură rituală: vârcolacul se dezbracă şi îşi atârnă hainele de crengile unui stejar (Plinius) sau le pune pe pământ, urinând în jurul lor (Petronius); pe urmă trece un iaz (în Arcadia, după Plinius) sau un fluviu (în Letonia, după Witekind; Ginzburg, 1996, 165). Pentru cea mai mare parte a credinţelor, blana de lup nu este o condiţie necesară metamorfozării. Şi parte aici se aplică principiile magiei: esenţial era actul magic în sine, şi nu referirea la animalul a cărui înfăţişare se dorea obţinută: „Pricolicii sunt oameni care se pot preface în animale încă din viaţa lor. Cei mai mulţi sunt pricolici cu buna ştiinţă a lor, adică vrăjitori, care pentru un anumit scop al lor se dau peste cap şi se schimbă într-un anumit animal, după voia lor, fie ca să sperie pe cineva sau să facă anumite rele, bunăoară să sece fântânile, să ia mana animalelor, să sperie copiii şi altele“ (Olinescu, 445). La ruşi, pentru a se transforma în animale (de regulă, la lună nouă), vrăjitorii sar peste douăsprezece cuţite aşezate cu tăişul în sus (cf. în acest sens şi consacrarea vrăjitoarelor), rostind în acelaşi timp o serie de cuvinte magice. Pentru a reveni la starea iniţială, ei repetă operaţiunea, însă în sens invers (mai precis, din direcţia cealaltă). Dacă cineva găseşte aceste instrumente, în timp ce vrăjitorul, transformat în lup, este plecat după pradă, şi scoate cuţitele din pământ, practicantul va păstra pentru toată viaţa înfăţişarea animală (Novicikova, 447). În alte ritualuri, se impunea respectarea unui anumit tipic, ce amintea oarecum de magia simpatetică. Pentru a se transforma în lup, vrăjitorul bielorus înfige în pământ cinci ţepuşe de plop (două pentru picioare, două pentru mâini şi una pentru coadă); sărind peste ele, începând cu cea din urmă, se transformă în lup. Când se întoarce de la vânătoare, sare peste aceste ţepuşe în ordine inversă, stând cu spatele. Este suficient ca cineva să smulgă aceste lemne, ca vârcolacul să rămână pentru totdeauna lup. Dacă însă nu a fost scos decât un singur lemn, vrăjitorul va păstra indicii fragmentare ale stării animalice (va avea un membru de lup; Şein, 253).

11.4. Transformarea în lup ca efect al farmecelor vrăjitorilor

Spre deosebire de români, pentru care vârcolacii apar în urma încălcării unor tabuuri sau în spiritul unei fatalităţi care-l urmăreşte pe om chiar de la naştere, slavii credeau că principala modalitate de obţinere a acestei înfăţişări, în afară de devenirea vrăjitorilor, o constituia aruncarea unor farmece ale magicienilor, cel mai adesea, tot în scop punitiv: „Stricau nunţile, dacă nu-i chemau şi pe vrăjitori. Mirii nu mureau, dar nici bine nu o duceau. Şi vrăjitorii îi prefăceau în lupi. Alergau săracii, ca câinii. Se întâmpla să împuşte vânătorii un om în blană de lup. Şi-i mai fermecau şi aşa: mergeau la cununie şi vrăjitorii, şi-i făceau pe toţi lupi. Trăia la noi un moş căruia-i rămăsese un smoc de blană de lup, ca amintire...“ (Cerepanova, 1996, nr. 332, 87). După ce a trecut termenul vrăjii (de regulă, şapte ani), vârcolacii involuntari îşi recapătă înfăţişarea umană şi se întorc acasă (în cazul fericit în care vrăjitorul este încă în viaţă; dacă vrăjitorul a murit între timp, ei îşi păstrează pentru totdeauna această înfăţişare; Novicikova, 447). Utilizarea unor elemente eminamente demonice în vrăjile lor nu era un topos caracteristic metamorfozelor. Existau însă şi excepţii: pentru a transforma pe cineva în lup, vrăjitorii fierbeau carne sau untură de urs sau uscau o inimă de lup, şi apoi aruncau această fiertură în calea alaiului de nuntă (Afanasiev, 1996, 39). Ca şi în cazul transformării propriei persoane, marca metamorfozării era dată de trecerea sau traversarea rituală peste/pe sub nişte obiecte consacrate. Uneori vrăjitorul pune un brâu răsucit sub prag: cine va trece peste acest brâu se va transforma în lup. Se credea că omul îşi va recăpăta înfăţişarea iniţială numai atunci când acest brâu se va rupe (Ivanov, P. V.-3, 506). De asemenea, poţi transforma pe cineva în lup dacă-l loveşti cu o nuia verde, cu un băţ sau cu un bici. Este cunoscută şi reciproca: în Ucraina se crede că dacă loveşti un vârcolac cu o furcă, imediat îşi recapătă înfăţişarea omenească (Afanasiev, 1982, 406). Existau situaţii în care ritualul transformării era deosebit de complicat. El presupunea acelaşi mecanism de *trecere* pe sub elementele fermecate, de trecere în altă dimensiune, dar, pentru a fi mai greu de demontat de practicile de întoarcere, traversarea respectivă atingea dimensiuni cosmice. Pe drumul pe care trebuia să treacă alaiul de nuntă (pentru slavii de răsărit, nunta este de departe cel mai potrivit moment pentru asemenea desfăşurări de forţe) sunt aleşi doi copaci, doi scoruşi, unul în faţa celuilalt. Vârfurile lor sunt legate astfel încât să formeze o boltă deasupra drumului. După aceea sunt tăiaţi trei cocoşi bătrâni, care nu mai cântă, sau chiar un lup; jertfele sunt şi ele aşezate în această legătură

malefică, astfel încât, în timp ce persoanele vizate trec pe acolo, să cadă asupra lor o picătură de sânge (Şein, 254). Victimele îşi pot recăpăta înfăţişarea omenească dacă, foarte repede după transformare, cineva înfige un cuţit ascuţit în aluatul de pâine, cât timp este lăsat să crească, şi atunci metamorfoziţii îşi recapătă înfăţişarea. După eliberarea din vrajă, oamenii-vârcolaci mai păstrează câteva mărci ale metamorfozei suferite: sprâncene mari, îmbinate, ochi roşii etc. (*idem*, 255, 256). Alteori, oamenii transformaţi în lup prezentau şi în stare animală mărci distinctive ale naturii lor umane: vârcolacii pot fi recunoscuţi după faptul că labele din spate au genunchii îndreptaţi înainte, ca la om, şi nu înapoi, ca la lup (Maksimov, 107).

11.5. Transformare-iluzionare

Aşa cum se întâmplă frecvent în practicile de vrăjitorie, din Antichitate până în zilele noastre, actul magic nu era neapărat înfăptuit în realitate; victimele agresiunii aveau impresia că văd efectele vrăjii atribuite magicianului. Aşa cum, referitor la călătoria extatică a vrăjitoarelor sau a sufletelor simplilor muritori, se spune că acţiunea în sine se desfăşoară *in spiritu*, era firesc ca explicaţii ale metamorfozelor produse de vrăji să fie date în aceeaşi cheie. Iată cum descriu ţăranii ruşi transformarea în lupi a tinerilor căsătoriţi: „S-a întâmplat odată asta. Era o femeie, a murit de mult, dar de mult păţise ceva când să se cunune. Era un flăcău, umbla cu alta, dar se căsătorea cu ea. Ei, şi trebuia găsită o vrăjitoare. Ei, i-au dus pe tineri la cununie, le-au pus cununiile pe cap. Ei s-au uitat unul la altul şi au luat-o la fugă fiecare într-o altă parte. Se cununau ei într-o duminică. I-au prins după mult timp. Erau mulţi oameni duminică în biserică. Ea, mireasa, a căzut bolnavă, a bolit mult şi apoi a murit, dar mirele a trăit. Iată cum făceau. Ei se uitau unul la celălalt, parcă erau lupi. Ei i se părea că el e lup, şi lui i se părea că ea e lupoaică...“ (Cerepanova, 1996, nr. 333, 88). Asemenea explicaţii sunt întâlnite şi în alte areale. În Malaezia se spune că atunci când un om se transformă în tigru pentru a se răzbuna pe un duşman, transformarea se realizează chiar în clipa în care se pregăteşte să sară şi se realizează numai în ochii oamenilor (Tylor, 144). Asemenea explicaţii ale metamorfozelor vârcolacilor au fost furnizate şi de demonologi. Un astfel de cercetător al fenomenului vrăjitoriei, Renius (1555), avansa mai multe interpretări. Vârcolacii erau oameni care acţionează asemeni lupilor şi fac rău animalelor. Ei nu se transformă în lupi, ci doar cred că se transformă, iar cei care-i consideră aşa suferă halucinaţii analoge (ipoteză susţinută şi de Petru din Tyr, 1594). Existau, de asemenea, oameni care, în vis, credeau

că atacă animalele, în timp ce, în realitate, diavolul îi împingea pe lupii adevăraţi să facă acel rău pe care oamenii şi-l închipuie ca fiind făcut de ei (cf. şi Augustin, *De Civitate Dei*; *apud* Robbins, 246).

11.6. Patronul lupilor

Pe lângă credinţele în care animalul apare ca un exponent al maleficului prin excelenţă, în aceeaşi măsură poate fi constatată natura dual㠹 a lupului: creaţie demonică, pusă în slujba sacrului fast, el este un instrument al pedepsei divine – aşa se explică şi prezenţa Sf. Petru în calitate de patron al lupilor: „Lupul se zice că e câinele Sfântului Petru şi unde-i porunceşte el, acolo face pradă. Când se strâng mai mulţi lupi la un loc, de urlă, se zice că se roagă lui Sf. Petru să le rânduiască pradă (...). Şi cică, pe cine o rândui Sf. Petru câinilor, nu scapă nici în gaură de şarpe“ (*idem*, 135). Mai mult, „pentru că fiecare om are un sfânt ca patron, aşa au şi lupii patronul lor şi acela e Sân-Petru de Iarnă, care pică totdeauna pe la mijlocul iernii“ (16 ianuarie; Marian, 1994, I, 171). Alte legende explică pe larg această însărcinare pe care au primit-o sfinţii creştini Petru şi Andrei: „Se povesteşte că în vremea de demult, pe când Sfântul Petre era pescar, el se mai ocupa şi cu economia de oi, în tovărăşie cu Sfântul Andrei. Auzind ei de minunile Mântuitorului, au părăsit atât pescuitul, cât şi oile şi au trecut în rândul ucenicilor Domnului Isus Hristos şi au lăsat oile în paza câinilor, pe care de la un timp, răzbindu-i foamea, au început a mânca una câte una din ele. Mai târziu, alţi păstori de oi au pus stăpânire pe oile rămase, alungând câinii în pustie. Câinii Sfântului Petre şi Andrei, văzându-se prigoniţi, au început să dea năvală asupra oilor, mâncând şi omorând din ele câte puteau, până când interveneau ciobanii cu câinii lor şi-i alungau!... Şi în felul acesta s-au sălbăticit şi înrăit câinii Sfântului Petre şi au devenit lupi. Sfântul Petre, după moarte, ajungând în cer şi aducându-şi aminte de câinii lui, le trimetea la vreme de nevoie mană din cer, care le mai astâmpăra foamea. Iar Sfântul Andrei îi cheamă în fiecare an, în noaptea de 30 noiembrie, când se serbează ziua Sfântului Andrei, şi-i binecuvântează ca să se răsească. Tot atunci se spune că ei capătă dezlegare să plece după pradă“ (Brill, 1994, III, 46-47). Momentele critice, care marchează o ruptură de nivel între timpul profan şi cel magico-religios sunt cele în care, după credinţele populare, „se deschid cerurile“: Anul Nou, Bobotează, Paşte, Sânziene, Sf. Andrei, Crăciun (la români, slavi de sud, ruşi, chinezi, japonezi etc.). Atunci oamenii primeau darul de a înţelege graiul animalelor, de a vedea comorile, de a recunoaşte personaje malefice: „Apoi se zice (...) că chiar li se deschid [lupilor] glasurile

în noaptea asta, şi vorbesc cu Sf. Andrei ce au să facă peste an şi că numai cei ce văd cerul deschis în noaptea de Paşti au darul de a şti ce vorbesc ei" (Dragoslav-2, 127). Astfel de patroni ai lupilor se întâlnesc şi la alte popoare: Sf. Gheorghe (finlandezi), Tutâr (oseţi), Mamberi (gruzini) etc. Sporadic apar şi reprezentări patronale feminine. Românii spun că există vâlva lupilor. Aceasta este o femeie bătrână, cu furca-n brâu, care toarce întruna, fiind figurată cu o grămadă de lupi după ea. „Dinapoia lor era un bătrân cu bota. Şi baba toarce noaptea şi merge înaintea lupilor" (Ioniţă, 50-51). La ruşi, Sf. Gheorghe şi duhul pădurii (înfăţişat adesea ca un lup alb sau ca un umanoid păros, cu coarne de ţap) sunt patronii tradiţionali. Aceştia trimit lupii asupra stânelor, pedepsindu-i pe ciobanii nerecunoscători; tot ei sunt cei care le interzic lupilor atacarea acestora. Pentru a câştiga bunăvoinţa acestor patroni, în pădure era lăsată câte o oaie ca jertfă adusă lupilor (Redford-Minionok, 77). În Ucraina şi Polonia – păstor este Sf. Nicolae (Tokarev, 1957, 47), în timp ce în Bielorusia, Estonia, Serbia, la mordvini tradiţia îl aminteşte tot pe Sf. Gheorghe. Sf. Sava, în Dalmaţia, este cel care îi convoacă pe lupi pe 14 ianuarie. La sârbi, *vuǒij pastir*, călare pe un lup, poate avea înfăţişarea unui bătrân sau a unui lup; i se aduce ca jertfă lapte (Afanasiev, III, 1869, 529). Mamberi, la gruzini, este păstorul tradiţional al lupilor. Lupii, când aud numele lui rostit de oameni, ca protecţie, o iau la fugă. Când se supără pe lupi, le înfundă gâtul cu pietre, condamnându-i la înfometare, sau lăsând ca ei să fie omorâţi de oameni. Toamna i se aduce ca jertfă un ţap. Cei care nu aduc ofranda sunt pedepsiţi: lupilor li se porunceşte să atace turmele sau chiar oamenii (Tokarev, 1991-1992, II, 534). Formarea reprezentărilor legate de sabatul vrăjitoarelor a dus la posibilitatea unor adunări analoage ale lupilor. Kasper Peizer, un medic protestant, scria în 1560 un *Commentarius de Praecipibus Divinationum Generibus,* în care este inclusă o naraţiune letonă despre un asemenea păstor al lupilor: „De Crăciun, un băiat şchiop este văzut alergând pretutindeni, chemând numeroşi adepţi ai diavolului la adunarea de taină. Pe cei care rămâneau în urmă sau care mergeau fără chef îi bătea cu nişte bice de fier până la sânge, lăsându-le urme. Deodată trăsăturile lor omeneşti dispăreau şi toţi se transformau în lupi. Se adunau mai multe mii. Înaintea lor mergea conducătorul, înarmat cu un bici de fier, şi turma venea după el, ferm convinsă că s-a transformat în lup. Ei se aruncau asupra turmelor de vaci şi asupra stânelor, dar nu aveau putere de a omorî oameni. Când ajungeau la un râu, conducătorul lovea cu biciul lui apa şi ea se trăgea la o parte, lăsând în mijlocul ei o cărare uscată pe care o apuca turma. Ei rămâneau lupi timp de douăsprezece zile, după

care blana le dispărea şi îşi căpătau înfăţişarea umană“ (Robbins, 246). Pe lângă credinţele în existenţa unui conducător antropomorf al lupilor, românii, făcând o diferenţiere între lupi şi vârcolaci/pricolici = oameni transformaţi în lup, îi atribuie omului metamorfozat funcţia de lider temporar al animalelor. Pricoliciul cunoaşte o variantă *ad-hoc* a sabatului vrăjitoarelor, cu deosebirea că el se duce pe câmp, unde întâlneşte mai mulţi lupi, al căror conducător devine. Astfel, se spune că „haita de lupi în care e un pricolici nu se poate prinde şi e cea mai rea, mâncând pe oameni“ (Muşlea-Bârlea, 242). Există chiar semne distinctive la nivel fizic: la lituanieni, vârcolacii se deosebesc de lupi prin faptul că au dinţi, ca oamenii, iar sub gât au o pată albă, prezentă uneori şi pe spinare, pe burtă; de asemenea, picioarele lor sunt mai groase decât ale animalelor adevărate. În plus, cei mai periculoşi sunt vârcolacii-vrăjitori, care şi-au ales singuri această înfăţişare (Tokarev, 1991-1992, I, 236). Şi românii împărtăşesc această credinţă: haita de lupi în care e un pricolici nu se poate prinde şi e cea mai rea, nimicind oamenii (Coman, I, 1986, 149). Comparativ cu statutul vrăjitorilor, pricoliciul se află într-o poziţie superioară ierahic, dovadă puterile sale nemărginite asupra lumii animale, pe care, prin demonismul său, o domină. În calitate de conducător al haitei, el este un fel de „patron al lupilor“ marcat negativ (dacă ţinem cont de legendele populare în care Sfântul Petru, adevăratul patron al lupilor, este cel care reglează echitabil prada lupilor). Vrăjitoarea, mai ales în varianta occidentală, autentificată de Biserică, este, în comparaţie cu acest personaj, un simplu instrument al diavolului, în faţa căruia nu se bucură de prea multă libertate.

BESTIARUL DEMONIC

1. *Broasca*

UN NUMĂR FOARTE MARE DE CREDINŢE este pus în legătură cu influenţa nefastă a acestui batracian asupra vieţii omului, a gospodăriei în general. Originea ei demonică este afirmată de numeroase reprezentări: pentru lituanieni, dracul este cel care a făcut o broască, încercând să imite pasărea făcută de Dumnezeu. Suedezii cred că apar pe pământ broaşte şi şerpi din căsătoria demonilor cu vrăjitoarele (Orlov, 391). Broasca, asimilată într-o oarecare măsură duhurilor casei, din cauza originii ei htoniene şi a prezenţei ei frecvente în preajma aşezărilor umane[1], îndeplineşte o funcţie oraculară explicită: „Când intră broaşte în casă, e semn rău – va muri cineva din casă“, mai ales când acestea cântă sub talpa casei (*i.e.* loc sacru, de trecere, de contact al lumii umanului cu cea a sacrului). De aceea, „frica de broaşte prinde pe gospodari mai ales când au pe cineva bolnav în casă: atunci cred de bună seamă că broasca-i trimisă ca farmec şi de aceea, ca să nu se întâmple nici o primejdie, o prind, o împlântă într-o ţepuşă şi o pun în pod la fum“ (Pamfile, 1998, 203). Ruşii cred că dacă vezi pentru prima dată o broască în iarbă, e semn bun; dacă însă este văzută în apă – e semn rău, iar dacă stă cu burta în sus – prevesteşte moarte (Gruşko-Medvedev, 271). Prezenţa broaştei nu se limitează însă la prevestiri, ea putând influenţa şi sănătatea. Primăvara, când este auzit primul orăcăit al broaştelor, trebuie să te dai peste cap pentru ca în decursul anului să nu te mai doară spatele (Candrea, 1944, 233; Gruşko-Medvedev, 271). Broasca, şi în special broatecul (broscuţa verde), joacă un rol însemnat

[1] Nu vom aborda în acest capitol toate aspectele demonice ale acestui batracian. Utilizarea acestuia în practicile magice de reglare a fenomenelor naturii este analizată în capitolul consacrat magiei meteorologice.

printre mijloacele întrebuinţate pentru prevenirea sau lecuirea frigurilor: „Când vezi întâiul broatec, să-l săruţi de trei ori şi nu te scutură frigurile peste an“ (Candrea, 1944, 234). Broasca e adesea folosită ca amuletă. Deoarece se crede că acest batracian absoarbe toată răutatea din corpul omului, se recomandă acelora ce pătimesc de friguri să poarte la gât o broască, timp de trei zile (*idem*, 253; la români, francezi). La germani, ca leac contra frigurilor, se atârnă la gâtul bolnavului o broscuţă într-o punguliţă. Bolnavul trebuie să o poarte nouă zile, după care i se recomandă să o arunce peste cap în apă şi să fugă acasă, fără să se uite înapoi (la germani, cehi, *ibidem,* 254). Printr-un cumul al funcţiilor, broasca poate fi uneori atât personificarea coşmarului nocturn, cât şi personificarea bolii, a frigurilor. Într-o legendă poloneză se spune că nişte ciuperci s-au transformat noaptea în broaşte şi au presat noaptea un copil adormit, care s-a îmbolnăvit de friguri. Acesta s-a vindecat numai când a fost străpunsă cu fusul o broască uriaşă care se aciuase în spatele sobei (*Slavjanskaja mifologija*, 251). Ruşii mai spun că broasca este mama şarpelui, ambii apărând în calitate de duhuri protectoare ale casei. Mai mult, există posibilitatea metamorfozării batracianului, în condiţii de recluziune rituală: dacă o broască nu vede lumina soarelui timp de şapte ani, ea se va transforma în şarpe. Şi o altă ipostază a duhului casei, rândunica, este, la origine, în credinţele ruse, tot o broască: primăvara se transformă în broaşte rândunelele bătrâne (*idem*, 250-251). O funcţie ce decurge din aceeaşi ipostază a duhului protector al casei (în varianta coşmarului nocturn) este îndeplinită de broască la norvegieni, la francezi, care cred că noaptea, atunci când ea este supărată pe locatarii unei case, li se aşază pe piept, sufocându-i (Ciauşanu, 331; Sébillot, V, 281). Din cauza acestei origini, în calitate de strămoş demonizat, interdicţia de a omorî o broască este larg răspândită. Mitologia rusă a dezvoltat un sistem complex de acte punitive ce se impun în cazul nerespectării tabuului. Astfel, se spune: dacă omori o broască, mâna ţi se usucă, te vor durea ochii, te vei umfla; în alte cazuri, răzbunându-se, alte broaşte te vor omorî sau te vor sugruma; sau, în aceeaşi calitate de personificare a coşmarului, ca atribut al duhului casei, însăşi broasca ucisă va veni noaptea şi te va sugruma, sau va lua frumuseţea fetei, dacă aceasta se făcuse vinovată de încălcarea interdicţiei (*Slavjanskaja mifologija*, 251). În sfârşit, în aceeaşi calitate, de duh al casei, broasca posedă o nouă funcţie specifică demonului: aceea de a lua laptele vitelor. Dacă laptele vitei este amestecat cu sânge, se crede că animalul a fost călcat de o broască sau a adormit într-un loc în care şi-a făcut culcuşul un şarpe (*idem*, 251). Karelii spun că nu trebuie să omori o

broască, pentru că altfel vaca va da lapte cu sânge (Gura-2, 1984, 143). Un prim pas în direcţia pierderii independenţei demonice este făcut de reprezentările în care broasca este numai o ipostază a vrăjitoarei, una din înfăţişările specifice pe care aceasta le poate lua când îşi pune în practică farmecele. La bieloruşi, când ia laptele de la vite, vrăjitoarea poate lua chipul unei broaşte. Şi, tot rezultat al unei metamorfoze, demonul care are înfăţişarea unei broaşte ce suge laptele vitelor este o tânără blestemată sau moartă fără a fi botezată, care trăieşte în apă; noaptea ea iese din pământ pentru a lua laptele vacilor (Gura-2, 1984, 141).

Nu trebuie confundată hierofania malefică a broaştei ca agent al destinului cu cea de agent purtător al maleficului, instrument prin intermediul căruia se trimit farmecele, vrăjile: „De-ţi intră broasca în casă, e semn că cineva ţi-a trimis-o cu farmeci, cu vrajă“ (Gorovei, 1995, 27). Până şi această ultimă ipostază se încadrează în imaginea dual a personajului mitologic – duhul casei, înzestrat simultan cu atribuţii malefice şi benefice. Broasca, în varianta spiriduşului malefic, este întâlnită în numeroase legende ce evidenţiază calitatea ei de instrument al vrăjitoarelor: „De multe ori, strigoaica vine să fure tot grâul din şura omului şi, cum nu poate să-l ducă singură, cheamă broscoii în ajutor, şi tot neamul broştesc cu gura cât o şură aleargă la chemarea ei. Cu sutele şi cu miile vin, ca frunza şi ca iarba, şi fiecare broască, în gura ei, cară câte o grămăjoară din bucatele omului, de-l lasă sărac lipit pământului“ (Candrea, 1944, 152). „Au ei nişte broaşte mari, de culoare cafenie: pe acestea le trimit în şurile oamenilor unde stă grâul grămadă. Ele îşi umplu guşile cu acest grâu şi-l duc acasă la strigoi. Fiind ele foarte multe, şi pagube mari pot face. Pe astfel de strigoi îl află păgubaşul dacă prinde o broască de aceasta, o pune în o oală de pământ şi o pune la foc de o încălzeşte. Când începe a arde olul tare, broasca începe a sări şi în timpul acela strigoiul respectiv, care a trimis broasca să fure, vine la casa păgubaşului şi se roagă de iertare. Dacă este iertat, se duce acasă, dar nu mai poate să facă ce a făcut. Dacă nu se arată, moare“ (Pamfile-1, 1916, 157). Pentru obţinerea acestor agenţi malefici erau recomandate farmece specifice care, utilizând drept ingrediente şerpi şi broaşte, se bazau pe principiul multiplicării lor. Vrăjitorul realizează acest farmec astfel: ia şerpi şi broaşte, le usucă în cuptor, apoi le pisează până ajung un praf fin, pe care îl păstrează la loc uscat. Când vrea să trimită aceste animale cu farmecele sale, el pune puţin praf într-o bucată de cârpă şi-l îngroapă în gunoi. După un timp, cârpa, luată din mediul gestant, este desfăcută: conform credinţelor populare, din fiecare firişor de praf ia naştere un nou animal. Broaştele şi şerpii abia născuţi

sunt luaţi de vrăjitor şi aruncaţi în curţile duşmanilor, unde se înmulţesc nemaivăzut (Saharov, 65-66). Utilizarea broaştelor în farmece a căpătat forme diferite de manifestare. În Rusia secolului al XVII-lea, de exemplu, la curtea ţarului Mihail Feodorovici, asemenea farmece cunoşteau o răspândire foarte mare. *Ancheta din anii 1642-1643 despre intenţia de a o fermeca pe ţarina Evdochia Lukianovna* descrie în ce fel au încercat s-o agreseze pe soţia ţarului duşmanii acestuia. Ca şi în Occident, unde se considera că astfel de maleficii erau dictate de demoni, şi Biserica rusă îl cataloga pe agresor drept vândut diavolului: „... Tot pe el l-au învăţat ca s-o farmece pe ţarină şi să-l chinuie de moarte pe strelitul Vaska Meşcerka... şi trebuia să facă el această faptă asupra ţarinei aşa: să arunce pe vânt, în zorii zilei sau la lăsarea serii, şi de la acesta Vaska a învăţat să lege bube şi, pentru a-şi bate joc de oameni, să le întoarcă pe femei de la soţii lor, şi le fermeca aşa: lua o broască mascul şi o broască femelă şi le punea într-un furnicar şi zicea: «cât de greu le este broaştelor în furnicar, aşa de rău să-i fie acelei femei după el...»“ Vrăjitorul i-a dat agresorului „acele ierburi, de la care ierburi ţarina nu a murit, dar de la care i s-a făcut rău...“. Mai mult, „el, Grişka, ştia să facă farmece cu oasele fierte ale animalelor sau păsărilor şi el, Grişka, a spus despre aceste farmece, cum că ţinea oasele asupra lui ca să râdă..., şi n-a ghicit nimic cu ajutorul lor..., el era în legătură cu demonii şi-i trimitea pe vânt cu farmece asupra oamenilor, şi pe cine dorea să-l farmece, el vrăjea sarea şi-i chema pe demonii Narodil şi Satanail...“ (*apud* Cerepanova, 1996, 196-197). Folosirea broaştelor în farmecele de dragoste, mai ales în cele de respingere, de urât, era o modalitate frecventă de atingere a obiectivului. Ca să-i faci cuiva de rău, trebuia să prinzi o broască, să-i iei sânge, să iei trei picături de sânge şi să le pui în vin sau în băutură, zicând: „– Cum broasca asta este respingătoare, aşa şi *cutare* să ţi se pară respingătoare“ (*Vjatskij fol'klor*, nr. 273). În alte părţi, vrăjitoarea sapă la rădăcina copacilor, în căutarea unei broaşte. Aceasta este mai apoi descântată „până o omoară, crezând că făcând astfel va muri şi nevasta omului pentru care se face pe ursită“ (Pamfile, 1998, 204). În calitate de suport al maleficiilor vrăjitoarei, broasca putea fi folosită şi în practicile cu caracter apotropaic, de *legare* a duşmanilor, de blocare a întreprinderilor nefaste ale acestora. Frecvent, asemenea practici erau realizate pentru influenţarea rezultatului în cazul conflictelor judecătoreşti. Întregul ritual se bazează pe o activare a principiilor oculte ale magiei negre: nelimitându-se numai la actul magic al închiderii, al blocării rituale a gurii duşmanilor, broasca trebuia să fie închisă într-o oală, în care trebuia să-şi

găsească moartea. Amuleta astfel obţinută, purtată în permanenţă, era o ameninţare a duşmanilor, cărora astfel le erau sugerate chinurile ce-i aşteaptă în cazul în care nu asigură sprijinul petentului: „Femeia să prindă o broască şi să-i coasă gura cu aţă roşie zicând: «Cos gura frumos, ca să fie clar [ce se întâmplă cu mine]; ca să nu mă supere nimeni, ca să nu mă tulbure nimeni. Am prins-o, am legat-o, ca întregul tribunal să fie de partea mea!» Să pui broasca aceasta într-o oală nouă de pământ nouă zile şi nouă nopţi, până moare, atunci să spargi oala, iar broasca, când mergi la judecată, s-o pui în sân legată şi să zici: «Mă duc la judecată şi mâna dreaptă o pun sub mine. Mâna dreaptă e sub mine, tot tribunalul este la mâna mea. Aşa voi să nu mă judecaţi, şi până la moarte să nu mă tulburaţi!»“ (Miloradovici, 1994, 7). Utilizată şi în medicină, în diverse terapii, broasca a fost folosită, în acelaşi timp, şi în practici de magie neagră. La români „vrăjitori meşteri aplică pe bube sau răni ce nu se vindecă curând, un pui mic de găină tăiat de viu. În regiunea Dunării se aplică o broască spintecată de vie“ (Candrea, 1944, 23-24). Românii, ruşii, englezii etc. cred că negii provin „din apa ce iese din broaştele buboase, când le iei în mână“. „Dacă ţii o broască în mână şi te udă cu udul ei, atunci faci pe mână negi.“ Negii aceştia se vindecă în modul următor: „Se ia o broască vie, se omoară deasupra negului, zicând: «Cum moare broasca, aşa să moară negul!» Se repetă de trei ori, apoi se leapădă broasca jos“ (*idem*, 306). Negii se fac de la urina unei broaşte, care este trimisă noaptea pe mâna sau pe piciorul unui om, când doarme sau când munceşte (Miloradovici, 1900, 62). Inflamarea gâtului era produsă de o broască ce se strecurase în preajma omului adormit cu gura deschisă, căruia îi suflă în gură, trimiţând astfel toate răutăţile (Liaţki, 32). Identificându-se batracianul cu spiritele strămoşilor, era firesc să apară şi imaginea unei broaşte-protectoare, un *alter-ego* al fiecărei fiinţe vii. „Fiecare om are o broască ştimă; pe ea când o omoară, moare şi el“ (Coman, I, 100). În acest fel, prin agresarea broaştei-ştimă sau, cel puţin, prin similitudine, a unei broaşte care trimite la acest dublu (claustrare, torturare etc.), îi poţi face rău posesorului (de exemplu, dacă, în timp ce doarme, îi pui sub cap o oală în care este o broască; Sumţov, 1890, 56). Dincolo de imaginea agentului-spiriduş care invadează locuinţa victimei, broasca-agresor este, în acelaşi timp, o copie, multiplicată în numeroase exemplare, a vrăjitoarei înseşi: „Femeiei căreia îi fac duşmancele de ursită încotro se întoarce, nu dă decât de broaşte, broască în cofa cu apă, măcar de-ar sui-o pe cuptior; broască-n pat la dânsa numai ce aude cum cade leap din grindă. Când ciuşmoleşte în pat, de broaşte dă cu mâna, încotro se duce, de se întoarce

numai broaşte-i iesă în cale. Se zice că de ar şti o femeie de aceste nevinovate ce-o năvălesc broaştele să prindă măcar una dintr-însele, s-o lege de picioarele de dinapoi cu matasă roşie şi s-o spânzure cu ochii la fum; atâta-i iese ochii din cap, atâta se bate şi se zvârcoleşte de straşnic, că fie vrăjitoarea departe cale de o poştă aude şi vine într-un buc cu gura căscată şi-ţi cade în genunchi şi te roagă s-o ierţi şi să-i dai drumul broaştei" (Sevastos-2, 163-164). În alte povestiri apare şi mai clar exprimată această metamorfoză a vrăjitoarei; ca în cazul transformărilor uzuale (pisică, lup etc.), semnele loviturilor căpătate când avea înfăţişare zoomorfă pot fi observate şi după reluarea chipului obişnuit. Unei femei aluatul îi scădea întruna; bănuind că nu e lucru curat, s-a dus la descântătoare. Aceasta a învăţat-o să o pândească pe vrăjitoare, spunându-i: „Ia un topor şi aşază-te la gura sobei, pe prichici. La ora douăsprezece va ieşi o broască, şi tu să-i dai peste labe şi peste limbă". Şi aşa a făcut femeia. A doua zi, vrăjitoarea umbla prin sat cu mâinile şi cu limba pline de lovituri. Şi de atunci a încetat să mai facă farmece (Cerepanova, 1996, nr. 294, 78).

2. *Cocoşul*

Spre deosebire de alte animale demonice, de cele mai multe ori cocoşul şi găina utilizate în practicile magice pot fi consacrate, bucurându-se de aceste prerogative chiar de la naştere. Astfel, sunt consideraţi cocoşi năzdrăvani cei scoşi din ouă în noaptea Paştelui (moment de ruptură temporală), cei care au văzut lumina zilei în luna martie, cocoşii negri sau cei care ies din cel dintâi ou făcut de o puică, păsările care au cântat imediat ce au ieşit din ou, precum şi cocoşii obţinuţi din ouăle cu două gălbenuşuri: „Cocoş din oul cel dintâi de puicuţă, de ai, nu se apropie nici un fapt de casă, că sunt făpturi trimise cu necuratul. Aşa un cocoş trăieşte doisprezece ani şi încă cu sămânţă de cânepă să-l hrăneşti, ca să prindă putere" (Niculiţă-Voronca, 434). Faptul că pasărea respectivă era depozitara unor puteri neobişnuite era subliniat şi de gradul diferit de activizare: „Dar nu cântă fiecare cocoş la ceasul când trebuie. În tot satul numai unul este aşa năzdrăvan şi apoi cântă ceilalţi după dânsul. Acel cocoş de mic se cunoaşte; el cântă de a treia zi după ce a ieşit din ou. Pe acela e bine să-l însemni, ca să nu-l tai; să-l ţii la casă, că e tare bun" (*idem*, 433). Dar această păstrare nu trebuia să depăşească anumite limite, nu trebuia să degenereze într-un exces, deoarece excesul este pus inevitabil sub semnul demonicului, al sacrului malefic: „Când ajunge la vârsta

de trei ani, cocoşul face un ou mititel şi îndată ce-l face, iese din el un vârcolac. De aceea nu e bine să ţii cocoşul până la trei ani, că se înmulţesc vârcolacii şi mănâncă luna şi soarele“ (Ciauşanu, 352). Concretizarea acestor puteri magice este surprinsă în multe credinţe în care este evidenţiată funcţia apotropaică[1] a acestui instrument: „Găină neagră şi cocoş negru e tare bine să ţii la casă, căci de acea casă diavolul nu se apropie, căci ei văd totul; şi fug farmecele şi orice fapt, ca şi de câine şi mâţă neagră“; „Cocoşul care cântă noaptea devreme în poiată, este semn că sunt tâlhari în sat; el ştie“ (Niculiţă-Voronca, 435; 437). Caracterul fast al cântecului cocoşului este pus în legătură cu misiunea divină a lui, aceea de vestitor al sacralităţii ce pogoară în întreg universul. În calitatea sa de instrument de măsură a timpului sacru, delimitând punctele de cotitură, momentele de ruptură temporală, majoritatea credinţelor populare atribuie un imbold divin actului păsării: „Cocoşul este pasăre credincioasă şi năzdrăvană. Cocoşul, singurul din toate vieţuitoarele, vede noaptea când se deschide cerul şi tot el aude toaca în cer“ (Rădulescu-Codin, 310). Când cântă cocoşul, se spune: „Duhul sfânt pe pământ, diavolul în pământ“. Noaptea, când cocoşul cântă într-un moment nepotrivit, e semn că-l alungă pe diavol[2] (Ivanov-Toporov, 119). Legendele etiologice fac din cocoş un agent fast, a cărui simplă prezenţă într-un anumit spaţiu este suficientă pentru a alunga maleficiile. Chiar dacă este o pasăre consacrată, ca în cazul tuturor instrumentelor magice, puterea ei era limitată. Ziua, în intervalul prin excelenţă uman, cocoşul poate dispune integral de puterea sa; noaptea însă, deşi face tot posibilul, mişcările-i sunt limitate de intervenţia diabolică. „Cocoşul e mare pază de la Dumnezeu. De casa unde e cocoş nu se apropie nici o necurăţenie. Ziua, diavolul de aceea nu umblă, căci cântă în tot ceasul cocoşul. Dumnezeu aşa a dat, că cum va cânta el, toată necurăţenia să piară şi să nu mai aibă putere asupra omului. Noaptea, după ce a cântat cocoşul, poţi merge oriunde şi n-ai de ce să te mai temi, căci e curat pe tot pământul. Dar până la cântatul cocoşilor e mare groază; atunci necurăţeniile umblă, sunt ceasurile lor. De cum sfinţeşte soarele necuratul şi toate relele ies şi până ce cântă cocoşul umblă, atunci pot face orice omului. În ceasurile cele grele de noapte şi când e drept miezul nopţii, nici cocoşul nu poate să cânte; îi amorţeşte necuratul glasul“ (Niculiţă-Voronca, 433). Uneori stârnirea păsării se făcea „de sus“, ea nefiind

[1] În China un cocoş roşu pictat pe pereţi este un apotropeu împotriva incendiilor (Tokarev, 1991-1992, II, 310). Penele cocoşului se pun în scalda copilului pentru a-l apăra de rău (Ciauşanu, 353).

[2] De aceea credinţele populare spun că dracul poate lua orice chip, numai acela de oaie, albină şi cocoş nu (Muşlea-Bârlea, 165).

decât un simplu instrument manipulat de divinitate prin intermediarii ei, ajutându-l să-şi recapete starea de veghe rituală, tulburată de farmecele trimise de drac: „Cocoşul cântă la miezul nopţii fiindcă vine îngerul şi-l gâdilă la aripa dreaptă, spuindu-i că toacă în cer“ (Ciauşanu, 352). Însă această imagine fastă a cocoşului nu este singura înregistrată de mitologia populară. Există numeroase credinţe în care poate fi surprins demonismul accentuat al acestei păsări. Am putea spune că această latură s-a dezvoltat în urma unor maleficii reuşite de vrăjitoare, care l-au lipsit de puterea dobândită sau înnăscută. Astfel, se spune că un cocoş căruia i se iau penele mari din coadă este mai slab decât o găină (penele sunt luate, fireşte, de vrăjitoare; Miloradovici-3, 299). Germanii povestesc, în acest sens, despre călătoriile aeriene pe cocoşi ale vrăjitoarelor. Cehii menţionează şi ei o vrăjitoare care mergea într-o căruţă mică trasă de cocoşi (Afanasiev, 1982, 387). De asemenea, cocoşul era adesea o ipostază a unui demon, evident, altul decât dracul. La vechii germani, cocoşul era o întrupare a spiritului vegetaţiei (Filimonovna, 1977, 144). Multe credinţe, cum sunt şi cele ruseşti, spun că un cocoş roşu îţi arată comorile (Sumţov, 1890, 84). O ilustrare a acestei imagini este surprinsă şi în basmele populare din categoria *Punguţa cu doi bani*, unde cocoşul, de fapt înfăţişarea pe care o ia duhul casei, este ajutorul fantastic, cel care-i aduce bogăţii nemăsurate posesorului (cf. în acest sens, capitolul consacrat iniţierii vrăjitorilor, §**spiriduş**). Iată cum apare acest motiv în povestirile mitologice. Un moş şi o babă se întorceau de la târg. Pe drum au găsit un cocoş negru, cu picioarele legate. L-au luat, l-au adus acasă şi l-au pus pe sobă. Şi noaptea au început să se minuneze: de ce nu cântă şi cocoşul lor? S-au sculat, au aprins lumânarea. Când s-au uitat la cocoş, ce să vadă? În faţa lor erau grămezi de grâu şi de bani, de aur şi de argint. Imediat moşul şi-a dat seama cu ce fel de cocoş au de-a face, l-a luat rostind repede o rugăciune şi l-a aruncat de pe pod în apă. Apa a început imediat să fiarbă, după care din ea s-a ridicat un vânt care era cât pe ce să-l dărâme pe om. Când uncheşul s-a întors acasă, pe sobă, acolo unde înainte stătuseră grămezile de aur şi argint, n-a mai găsit decât smoală (Orlov, 495).

Statutul lui de fiinţă liminală, aflată la graniţa dintre cele două lumi, ilustrat şi prin posibilitatea acestuia de a prevedea, înaintea altor fiinţe, momentele faste, precum şi prezenţa supranaturalului malefic, îi conferă şi calitatea de agent al destinului, care poate avea funcţii oraculare. Aşa cum spun credinţele şi referitor la alte animale, cocoşul putea prevesti în primul rând apropierea morţii: „Noaptea, de câte ori cântă cocoşul, e semn că cineva va muri“ (Anglia; Redford-Minionok, 326). Pasărea putea fi de folos şi în

regim diurn, caz în care putem vorbi de o consacrare permanentă: „Norvegienii când nu pot găsi cadavrul unui înecat, iau o barcă în care pun un cocoş şi se plimbă pe apa în care s-a înecat cel ce este căutat. Se crede şi se spune că îndată ce barca a ajuns în locul în care se află leşul înecatului, cocoşul începe să cucurigească“ (Ciauşanu, 352). Sunt însă cazuri în care cocoşul este considerat un *alter-ego* al omului (de fapt, după model uman este construită şi „gospodăria“ cocoşului); orice marcă a anormalului observată la zburătoare constituia un semnal pentru nucleul uman (cf. şi situaţia găinii care cântă cocoşeşte). Cocoşul este stăpânul casei: de el depinde sănătatea vacii, cantitatea de lapte etc. La fel, dacă este să continuăm pe linia ipostazierii duhului casei (aici, un dublu al omului, al bărbatului, al stăpânului casei), este firesc ca vătămările aduse păsării să fie resimţite (ca şi în cazul şarpelui casei) de persoana protejată de aceasta. La indienii mezo-americani, cocoşul este *nagual*, de care este legată viaţa omului; moartea cocoşului atrăgea după sine şi moartea omului pe care îl proteja (Tokarev, 1991-1992, II, 310). În tradiţiile Antichităţii, cocoşul deţinea un important rol psihopomp: ca emblemă a lui Asclepios, el vestea în cealaltă lume şi conducea sufletul defunctului (Coman, II, 180). În acest sens se spunea: „Cine moare fără lumânare, să i se dea un cocoş de pomană, că pe ceea lume cocoşul se face lumânare“ (Niculiţă-Voronca, 420). Ajutorul pe care putea să-l dea pasărea era deosebit de important: „Cocoşul ce se dă peste sălaşul mortului de sufletul acestuia însemnează că el în cealaltă lume va anunţa sufletului pentru care a fost dat de pomană; va ţine cu ciocul său cumpenele de pe la vămile văzduhului şi nu va lăsa pe diavoli ca să facă oarece vicleşuguri“ (Marian-3, 1995, 192-193). La chinezi, exista obiceiul de a readuce sufletul oamenilor care au murit departe de casă, sau al bolnavilor, cu ajutorul unui cocoş, viu sau împăiat (Tylor, 336). În cadrul medicinei magice, când se dorea să se afle dacă bolnavul respectiv are sau nu scăpare, mayaşii realizau o practică divinatorie complexă. În afară de lumânări şi de copal negru, cel venit la consultaţie mai aducea un cocoş, dacă e vorba de o femeie, şi o găină, dacă e vorba de un bărbat. Păsările sunt trecute de-a lungul corpului celui venit la consultaţie, mai ales pe ceafă, tâmple, braţe şi picioare. Această trecere are drept scop să absoarbă răul, maladia, gelozia etc. de care suferă. Pasărea e apoi sacrificată, sângele ei fiind oferit Lumii sfinte. Ca în practicile augurale ale Antichităţii, se acorda o deosebită atenţie modului în care se comporta victima înainte de a muri; toate aceste semnificaţii oculte erau descifrate de vraci. După ce a prezentat pasărea celor patru puncte cardinale, pronunţând rugăciunea adecvată, descântătorul-preot îi îndoaie aripile, o ţine cu piciorul şi îi apucă gâtul ca

să facă să sângereze partea superioară a carotidei şi venele jugulare. După aceea, ghicitorul acoperă cu sângele care ţâşneşte o cruce confecţionată special pentru acest ritual şi aruncă pasărea. Deşi şi-a pierdut sângele, aceasta nu a murit imediat: bate din aripi, zburătăceşte, sare în toate părţile. Şi aceste mişcări sunt studiate cu atenţie de vraci. După bătăile din aripi va evalua energia pacientului, determinând astfel longevitatea vieţii sale. Poziţia finală a cocoşului sau a găinii este şi ea importantă. Capul orientat spre est-vest şi ghearele în aer înseamnă că plata a fost acceptată şi persoana va fi eliberată. Dacă orientarea este nord-sud, răspunsul e negativ, iar dacă animalul are ghearele îndreptate spre sol, atunci e semn de primejdie iminentă, chiar de moarte (Pont-Humbert, 109-110). O continuare a practicii antice de divinaţie prin intermediul cocoşilor mai poate fi observată în mitologiile târzii: „Se strâng mai multe fete la un loc şi, făcându-şi câte o grămăjoară (totuna de mari) de grăunţe în dreptul fiecăreia, dau drumul unui cocoş ţinut de cu ziuă anume pentru această trebuinţă; şi din care grămadă va mânca el, aceea se va mărita întâi“ (Rădulescu-Codin, Mihalache, 8). La fel, şi ruşii îi atribuie cocoşului puterea miraculoasă de a ghici. În ajunul Crăciunului fetele caută să afle dacă se vor mărita în cursul anului viitor. Fac o grămăjoară de boabe şi în vârful ei pun un inel, apoi dau drumul unui cocoş în odaia în care s-a făcut grămăjoara. Cocoşul se repede la porumb, inelul cade, se rostogoleşte şi se îndreaptă spre una din fetele ce stau roată împrejurul grămezii. Fata spre care se îndreaptă inelul se va mărita în cursul anului ce vine (Ciauşanu, 353).

În virtutea valenţelor lui oraculare, dar şi din cauza considerării acestuia drept dublu/înlocuitor al fiinţei umane, prezenţa jertfelor demonice-cocoşi apare ca un efect firesc al acestor reprezentări. La letoni şi ruşi era cunoscut obiceiul de a aduce ca jertfă duhului casei un cocoş (Tokarev, 1991-1992, II, 310). În această direcţie trebuie înţelese şi vechile jertfe ale zidirii: la intrarea într-o casă nouă se dădea drumul înăuntru unui câine sau unui cocoş; abia după aceea intrau în casă oamenii (Miloradovici, 1991, 175). Reminiscenţe ale unor jertfe demonice pot fi observate şi în alte situaţii: „Ca să scapi de purici, taie în ziua de Paşte cocoş negru, ia cuţitul mânjit de sânge şi-l înfige după uşă şi toţi puricii se vor strânge la el“ (Zanne, IX, 361). Când copiilor le apăreau dinţii, pentru a înlătura durerea, gingiile erau unse cu sângele unui cocoş negru (Afanasiev, 1996, 60)[1]. Existau cazuri în care cocoşul-înlocuitor nu trebuia să fie jertfit. Pentru a

[1] Jertfele sângeroase puteau fi extinse şi la alte animale. Ruşii spuneau că vraciul, pentru a putea trata durerea de dinţi prin atingerea mâinii sale, trebuia să sugrume mai întâi o cârtiţă neagră cu două degete sau să-şi mânjească degetele cu sângele ei (Afanasiev, 1996, 60).

obţine vindecarea pacientului, era suficient să se încerce transmiterea bolii. Când se încerca întoarcerea vrăjii, de piciorul stâng al unui cocoş negru se lega un cârlig, de care se agăţa o turtă şi i se dădea drumul păsării, zicându-se: „Zboară de-aici, vrajă rea, dispari, zboară în altă parte; de cel ce ne urăşte cu acest cârlig te legăm“ (India veche; Mauss-Hubert, 1997, 119). În cazul în care transferul s-a încheiat cu succes, confirmarea putea fi primită foarte repede. Într-un descântec românesc de lehuzie, cocoşul este cel care poate aduce din depărtări leacul necesar:

„Cocoş roşu, să te duci
Peste nouă mări
Şi nouă ţări,
Să-mi aduci leacul femeii N.;
Dacă nu mi-i aduce leacul,
Îţi tai capul!“
(Gorovei, 1990, 279).

În Anglia, epilepsia poate fi tratată cu ajutorul unei găini sau al unui cocoş. Mai întâi bolnavul trebuie să se spele pe mâini şi pe picioare din apa unui izvor sfânt, aflat în imediata apropiere a bisericii, apoi aruncă în apă o monedă şi rosteşte de trei ori „Tatăl nostru“. După aceea pasărea, cocoş sau găină, în funcţie de sexul bolnavului, este pusă într-un coş şi cu el se dă roată izvorului, apoi bisericii. Bolnavul intră apoi în biserică şi, în zori, se întinde sub pristol. După aceea donează o sumă de bani bisericii şi pleacă, găina sau cocoşul rămânând în biserică. Dacă pasărea se sufoca, era semn că epilepsia a trecut asupra ei, bolnavul scăpând astfel de duhul bolii (Redford-Minionok, 223). Uneori se spunea că orice medicament va avea leac dacă va fi dat bolnavului atunci când se aude cântecul cocoşului (*idem*, 327). Trimiterea similară a cocoşului se întâlneşte şi în vrăjile de dragoste: vrăjitoarea primeşte de la fată un cocoş, căruia îi porunceşte să pornească în căutarea ursitului:

„Sări, cocoş,
Pe coş,
Cu ciocul de oţel,
Ghearele de fier,
Aripile de-aurel!
Nu sări pe coş,
Ci pe partea Anei,
Să te duci la (cutare tânăr),
Cu ciocul să-l ciocăneşti,
Cu ghearele să-l gherăieşti,
Cu aripile să-l tălăpeşti
Şi la Ana să-l porneşti!“
(Pamfile, 1998, 131).

În acelaşi tip de vrăji, pasărea este o ipostază a focului, aţâţat pentru a stârni o vâlvătaie simbolică în inima ursitului. Scormonind cu un vătrai jarul din vatră, fata rosteşte:

„Cocoş cu ciocul roş,
Cu creasta roşie,
Cu penele roşii,
Cu ghearele roşii,
Umblă din casă-n casă (...)
Pân-la scrisa ce mi-ai dat...“
(*idem*, 130).

3. *Găina*

Fie că este condiţionat malefic sau benefic, cântatul cocoşului sau al găinii ce cântă cocoşeşte este circumscris unei consacrări temporare. Pentru găini, nota de nefiresc, deci de sacralizare, este mai evidentă, cântatul constituind pentru gospodar un semn din lumea cealaltă: „Găina când cântă la casă, nu-i bine, va fi vreo boală mare sau vreo nenorocire, va muri cineva din familie sau ai vreo pagubă, vreo vită are să piară. Atunci să iei găina şi s-o măsori de la fereastră la prag şi de vine cu capul la prag, îi tai capul, de vine cu coada, îi tai coada. Alţii taie numai peniţele din vârful capului şi-o lasă; dar dacă-i tai capul nu-l mănânci, se aruncă“ (Niculiţă-Voronca, 431; şi la ruşi, Strahov, 160). Cea mai mare parte a credinţelor populare evidenţiază prezenţa acestei păsări în categoria jertfelor înlocuitoare, prin care se asigura protecţia solicitantului.

Ca şi cocoşul, găina se dădea de pomană peste mormânt, pentru a curăţa drumul mortului în lumea cealaltă (Tolstoi-2, 1990, 55). „Găina care se dă pretutindeni groparului peste groapă de sufletul celui repauzat, înseamnează, după credinţa poporului român, deschiderea drumului în cealaltă lume, căci se zice că ea merge înaintea sufletului tot scociorând şi chemând, ca şi când ar avea pui mici, şi în chipul acesta conduce ea sufletul până la poarta raiului“ (Marian-3, 1995, 215). Şi în cadrul ceremoniilor iniţiatice şi divinatorii ale negrilor bantu, găina îndeplineşte rolul de psihopomp (Chevalier-Gheerbrant, II, 86). În unele cazuri, pe lângă rolul de conducător în lumea umbrelor, găina era un fel de jertfă înlocuitoare a mortului, un prim prinos adus acestuia pentru câştigarea bunăvoinţei şi pentru împiedicarea revenirii acestuia ca strigoi: „Cu petrecerea mortului la groapă, o muiere ia cu sine o găină vie, un băţ de alun nou, în al cărui capăt este prins un crucer. Toate acestea se dau peste groapa mortului, şi anume: găina groparului aceluia care a dat prima oară cu sapa unde se făcuse groapa, în semn pentru răscumpărarea sufletului mortului, zicându-se:

«Dau cap
Pentru cap,
Ochi pentru ochi,
Nas pentru nas,
Gură pentru gură,
Suflet pentru suflet»“
(Marian-3, 1995, 313).

Pentru a începe prezentarea rolului jucat de găină în calitate de *alter-ego* uman, vom exemplifica o primă ipostază a dublului/norocului, materializat de găina demonică. Basmul publicat de Stăncescu, *Găina neagră*, este

explicit în această privinţă. Eroul „... ajunse la nişte palaturi de sticlă; ceru *găina neagră*, că aia era norocul lui... Ea oua în fiecare zi câte un ou, ce-l vindea boierului...“ (*apud*, Şăineanu, 521). Imaginea păsării protectoare, înlocuitor al fiinţei umane în situaţii de criză, este, la bulgari, redată de practică grăitoare: *Namestnik* „înlocuitorul“ se numeşte atât obiceiul, cât şi jertfa (un berbec negru, o găină neagră) făcute dacă cineva era bolnav. O ofrandă asemănătoare era adusă şi ciumei: pentru a îmbuna demonul bolii, se prepara mâncare dintr-un pui negru. Unde este găină neagră la casă, nu se apropie făcăturile de casă, nu vin nici trimisurile; că găina neagră e afurisită în o sută de feluri; ea e a dracului, spun credinţele româneşti (Niculiţă-Voronca, 466). Este posibil ca această imagine a găinii protectoare a gospodăriei să fi fost transferată asupra păsării prin intermediul practicii rituale cunoscută sub numele de jertfa zidirii. În Răsăritul Europei, la fundaţia casei se punea o găină omorâtă cu acest scop. Mordvinii spuneau că din sângele acestei găini aduse ca jertfă va apărea *iurtava*, un duh feminin al casei. În acest scop, sângele găinii ucise era lăsat să curgă într-o groapă în mijlocul curţii, zicând: „să se nască o nouă *iurtava* pentru noii locatari; fie ca din acest sânge să se nască *iurtava*“ (Zelenin, 1937, 28). În vederea transformării victimei rituale în duh protector al casei, jertfa era adusă după ce construcţia era gata. Polonezii, înainte de a se muta în casă nouă, omorau o găină pe care o purtau prin toate camerele; dacă nu se făcea aceasta, în acea casă în curând va muri cineva (*idem*, 26). Practici asemănătoare se făceau şi la naşterea copilului. Înainte ca acesta să fie pus în leagăn, aşezau acolo un animal sau o pasăre: o găină, un cocoş sau o pisică (Tolstaia-2, 1994, 2). Tot în calitate de înlocuitor, găina era utilizată şi în practici apotropaice de peste an. Când se respecta aşa-numitul „Post al Soarelui“, ţinut împotriva farmecelor („se ţine pentru vrăjmaşi, pentru cine nu dă pace, pentru ca să ajute Dumnezeu ca vrăjmaşii să dea pace şi să nu blesteme, să nu facă nici un rău“), rezistenţa petentului era pusă la grea încercare. „Înainte de răsăritul soarelui trebuie să te speli la apă, adică la apă din trei fântâni, apa care-i adusă nou, şi să spui:

«Agiută-mi Doamne,
Şi mă scapă, Doamne,
Şi mă spală, Doamne,
De toate spurcăciunile,
Şi de tăţi vrăjmaşii mei,
Care s-au ridicat asupra me,
Şi asupra casei mele
Ş-asupra copiilor mei»“
(Liiceanu, 97).

Postul Soarelui se ţine în podul casei, unde bolnavul trebuie să stea „cu două lumini, în coate şi-n genunchi, pe cenuşă cu genunchii şi-n sac de

urzică îmbrăcat“. Nu trebuie să mănânci nimic până la asfinţit. În timpul zilei se adresa o nouă rugăciune soarelui:

„Sfânt Soare,
Tu eşti lumina luminată (...)
Eu nu mă pot hodini în casa me
De răul vrăjmaşului şi-al pizmaşului“.

Postul începe într-o vineri, apoi se ţine miercuri, iar vineri şi iar miercuri. Pentru că era epuizant pentru cel care-l practica (recluziunea, postul luminii, al alimentelor etc.), ca ajutor se lua o găină neagră, care împărţea vicisitudinile postului cu omul respectiv. Când nu postea bolnavul, găina stătea în coteţ şi nu mânca nimic. Se postea cu rândul: marţi, joi şi sâmbătă găina, şi miercuri şi vineri bolnavul. În virtutea acestei contiguităţi, găina era consacrată: „găina neagră nu se poate tăia şi nici nu se dă la alţii“ (*idem*, 97-98).

Sunt situaţii, este adevărat, mai puţin frecvente, în care pasărea este folosită şi pentru punerea în practică a farmecelor. În acest caz, natura demonică este dată cu precădere de anumite părţi componente, cu deosebire de oase, care sunt folosite prin tradiţie în calitate de ingrediente ale vrăjilor. O povestire rusească plasează asupra acestor elemente o umbră nefastă: „A murit odată la noi un tânăr, a făcut un accident de motocicletă... Ne-am dus noi acolo să vedem locul unde a căzut. Ne-am uitat noi... şi am văzut că acolo erau trei picioare de găină, pe care nimeni nu le-a adus...“ (Cerepanova, 1996, nr. 314, 83). O ucidere rituală era realizată şi în vrăjile de dragoste, de această dată dorindu-se aţâţarea patimii, a focului din inima ursitului: „Fetele mari rămase nemăritate, în ziua de Ropotinul ţestelor, a treia marţi după Paşte, fac un ţest mititel, îl usucă tot în ziua aceea; îl ard până roşeşte şi bagă sub el un pui de găină viu şi îl lasă să se ardă, ca să ardă inima în scrisul ei [inima ursitului], întocmai cum arde puiul sub ţest“ (Zanne, II, 122). Când maleficiul nu avea o amplitudine aşa de mare, era suficientă o practică „de urât“: pentru a deturna atenţia duşmanilor de la persoana dorită, găina era un instrument de transmitere a farmecului, consacrat atât prin culoare, cât şi prin contaminarea cu spaţiul demonizat: „Fata prinde noaptea o găină, ia apă de la topilă, o pune în căldare, ia din nou găina, o dă prin gârliciul coşului, pe coş în sus, până unde ajunge cu mâna, şi zice:

Neagră mi-e găina,
Negrul e şi coşul;
Neagră e căldarea,
Neagră e şi noaptea;
Negru mi-e capul,
Neagră
Şi mai neagră
Să fie (cutare)
Înaintea (cutăruia),
Proastă şi urâtă,
Strâmbă şi pocită,
Colţată şi buzată,
De toţi să fie uitată
În toată viaţa ei“
(Pamfile, 1998, 165).

Fie că vorbim de accepţia ei de duh înlocuitor, de fiinţă liminală, găina, ca şi cocoşul, putea oferi informaţii sigure cu privire la viitorul solicitanţilor. În virtutea acestei calităţi, pasărea era folosită în cadrul practicilor divinatorii premaritale. Într-o serie de vrăji de dragoste, găina este un agent fast, trimis în spaţiul demonic, în căutarea ursitului rătăcit:

„... Să te duci, găină,
La nouă hotare,
Să te duci să-mi aduci pe *cutare*.
Să te duci, găină,
Că cu piepteni te împung
Şi cu găina te cânt.
Să te duci la nouă hotare
După *cutare*
Mie să mi-l aduci
(Pamfile, 1998, 140).

Când se realiza ghicitul, la Crăciun, cu ajutorul găinii, pasărea era adusă în casă, unde au fost pregătite din timp, aşezate în trei locuri, apă, pâine, inele de aur, de argint, de aramă. Dacă găina cuiva va bea apă, bărbatul va fi beţiv; dacă va mânca pâine, soţul va fi sărac; dacă va lua un inel de aur, va fi bogat; de argint – nici bogat, nici sărac; de aramă – sărac (Saharov, 99). Un alt tip de ghicit cu ajutorul găinii era practicat în familia unde avusese loc un furt. Pentru aflarea vinovatului, toţi membrii casei se adună seara într-o cameră, sting focul şi dau drumul în casă unei găini mânjite cu funingine. Găina, îi atinge pe cei nevinovaţi; dar, când trece pe lângă hoţ, se spune că încearcă să ţipe, trece pe lângă el, îl ocoleşte şi nu-l atinge nicicum. În acest caz, toţi cei nevinovaţi vor fi murdari de funingine, vinovatul rămânând curat (*idem*, 95). În cadrul practicilor oraculare premaritale, găina reprezintă un înlocuitor al ursitului: „Spre Sf. Vasile, fetele intră în coteţul găinilor, prind o găină, o leagă cu un fir de aţă roşie, iar a doua zi, mergând să vadă găina însemnată, judecă, după culoarea şi înfăţişarea ei, cum le vor fi bărbaţii“ (Pamfile, 1998, 96).

4. Câinele

Multe popoare includ în miturile cosmogonice crearea câinelui printre primele fiinţe care au populat universul. Se spunea, astfel, că mai întâi Dumnezeu l-a făcut pe om, după care l-a pus pe pământ, să-şi admire opera, apoi a plecat; când s-a întors, a văzut că duhul cel rău i-a stricat creaţia. Acest lucru s-a repetat de două ori; atunci Dumnezeu l-a făcut mai întâi pe câine şi abia după aceea pe om, pentru ca animalul să-l poată păzi de forţa destructivă a diavolului (Frazer, 1990, 23). De aceea ucrainenii cred că diavolul nu poate să se transforme în câine, pentru că acesta este cea mai

credincioasă fiinţă din lume (Slaşciov, 82). În acest fel, chiar de la origini, animalul a fost menit să asigure o pază cât mai bună omului, fiind pus de strajă la graniţa dintre lumea umanului şi cea a spiritelor. De aceea se spune: „Urletul câinelui în timpul nopţii şi privirea lui îndreptată înspre o casă sunt semn că va răposa cineva din acea casă[1]. De asemenea, se spune că animalul simte apropierea spiritelor şi dă de ştire“ (Ciauşanu, 119). „De cumva familia bolnavului nu are nici un câine, atunci toate aceste semne se fac de către alţi câini străini, care vin în ograda celui bolnav de la vecini sau chiar şi din locuri mai depărtate. Însă câinele care urlă, numai atunci prevesteşte moartea, când îşi pleacă capul spre pământ, iar de cumva urlând îşi ridică capul în sus, atunci prevesteşte foc“ (Marian-3, 1995, 8). Slavii de sud consideră că pot asigura protecţie atât câinele, cât şi pisica. Ele sunt socotite şi aici ca nişte animale care văd duhurile şi le simt apropierea. Tot la ei se crede că ciuma are mare frică de câini şi de pisici. De aceea se recomandă ca aceste animale să fie închise în casă, în timpul epidemiilor, pentru a-i apăra pe locatari de demonul bolii[2]. La musulmani, carnea de câine tânăr sau încă pui se mănâncă în calitate de antidot împotriva vrăjilor. Spre deosebire de alţi câini, ogarul nu este socotit necurat, ci înzestrat cu *baraka*; el putând să apere de deochi (la musulmani, Chevalier-Gheerbrant, I, 331). În spiritul gândirii mitologice, nu orice om şi nici orice animal nu putea accede la cealaltă realitate şi, deci, nu putea asigura protecţia necesară. Spaniolii, dar şi ucrainenii, credeau că numai animalele (câinii, cocoşii) născute în luna martie beneficiază de aceste calităţi. La români, consacrarea se realiza tot prin naştere, dar pe baza principiului primogeniturii: „Câinii erau de cei dintâi la căţea, năzdrăvani, că l-au cunoscut [pe moroi]. La casa unde sunt câini din aceia dracul nu-şi poate face mendrele lui, de aceea astfel de câini nu trăiesc mult; necuratul îi omoară“ (Niculiţă-Voronca, 494). La ucraineni, există anumiţi câini, numiţi *iarciuk*, singurii care pot asigura o protecţie împotriva vrăjitoarelor. Se spune că aceşti câini se găsesc cu mare greutate; pentru a face rost de ei, trebuie să procedezi în felul următor: când fată prima dată căţeaua, să iei primul pui al ei, prima căţea, şi dacă şi primul pui al acesteia va fi tot căţea, din a treia generaţie, fie el căţel sau căţea,

[1] În acest sens, poate fi evidenţiat rolul de psihopomp îndeplinit de câine. La Bombay, parşii aşază lângă un muribund un câine, astfel încât omul şi animalul să se poată privi în ochi. Când o femeie moare la naştere, este nevoie de doi câini, deoarece trebuie asigurată călătoria a două suflete (şi la mexicani, Chevalier-Gheerbrant, I, 327).

[2] Tot pentru a-i proteja pe ai casei, boala poate fi transmisă pisicii sau câinelui: se ia o bucată de pâine fierbinte cu care se freacă mai apoi trupul bolnavului, după care se aruncă animalului.

acesta este *iarciuk*. De multe ori animalele era marcate fizic. De culoare neagră, se spunea că dispun de două rânduri de ochi (aluzie la darul dublei vederi), din cauza petelor albe situate deasupra ochilor. Când câinele creşte, va putea să le muşte pe vrăjitoare, aşa cum nu pot să facă câinii obişnuiţi (se crede că mulţi câini nici nu latră la vrăjitoare). *Iarciuk* nu numai că latră, ci poate chiar s-o muşte[1] pe vrăjitoare, fapt pentru care ea încearcă să-l sugrume cât este mic. De aceea acest câine trebuie să fie păzit cu grijă. Nu trebuie să-l ascunzi în casă, pentru că acolo vrăjitoarea poate veni după el, ci trebuie să sapi o groapă în pământ, să pui acolo câinele şi s-o acoperi cu boroana, şi abia atunci vrăjitoarea nu va mai îndrăzni să-l atingă, pentru că ea se teme de boroană. Alteori se spune că acest câine este ascuns într-o pivniţă făcută într-o singură zi, acoperită cu un acoperiş de plop, în care sunt bătuţi nouă colţi, al nouălea fiind acoperit cu ceară. Când vine vrăjitoarea, ea nu poate să numere toţi colţii, se va încurca, o va lua de la capăt, şi tot aşa, până vor cânta cocoşii (Ivanov, P.V.-2, 450-451).

Există legende care nu mai cultivă această imagine fastă a animalului. Mai mult, este vorba nu numai de o decădere a poziţiei pe care această vieţuitoare o are în lumea animalelor, ci şi de pierderea originii divine a omului, care are astfel nişte strămoşi mai puţin obişnuiţi: „Îşi pregătise Dumnezeu din pământ aluatul din care să facă pe Adam, şi, stând drept în picioare, se uită spre cer şi cu mâna la frunte socotea cum să-l alcătuiască ca să fie mai presus de toate câte le zidise până atunci. În vreme ce se gândea şi se chibzuia în înalta-i înţelepciune cum ar fi mai bine, vine un câne, înhaţă aluatul ce Dumnezeu şi-l pregătise şi fuge cu dânsul. Dumnezeu dă că nu-i şi-l prinde de coadă, atunci cânele se smuceşte o dată voiniceşte de rămâne coada în mâna lui Dumnezeu, iar el cu aluat cu tot să te duci duluţă. Dumnezeu, amărât, trânteşte coada în pământ şi blagosloveşte să se facă bărbat, şi de îndată din porunca lui Dumnezeu bărbat s-a făcut, pe care Dumnezeu îl blagoslovi şi-i dărui toate bunătăţile adăugându-se sentimentele de care fusese cuprins Dumnezeu în minutul când l-a făcut, rămânându-i şi o urmă ca să arate materialul din care-i făcut – credinţa câinelui. Dumnezeu, văzându-l pe Adam singur şi fără nici o mulţumire, au socotit că nu-i bine omul fără tovarăş şi scoţându-i o coastă, au dat-o de-o parte ca să-i facă din ea pe femeie. Şi, pe când Dumnezeu potrivea să-l lipească la loc pe Adam, iată vine o mâţă, fură coasta şi fuge

[1] Există credinţe din care aflăm că puterea animalului este concentrată în dinţi. Se spune că un câine *iarciuk* posedă un dinte demonic, eventual de lup, cu care o poate muşca pe vrăjitoare (Ivanov, P.V.-2, 453).

cu dânsa. Când Dumnezeu dă că nu-i coasta, se întoarnă, se învârteşte, până ce dă de mâţă şi o prinde de coadă şi tot smucindu-se, rămâne Dumnezeu iar cu coada în mână. Atunci, Dumnezeu, şi mai supărat şi mai înăcrit, izbeşte coada în pământ, de răsare femeia şireată ca o mâţă“ (Sevastos-2, 168). Nici în alte mitologii câinele nu mai joacă acest rol de agent de pază redutabil. Tătarii spun că Dumnezeu, când a făcut lumea, a lăsat omul în grija câinelui, pentru a-l păzi de lucrările diavolului. Dar câinele s-a lăsat cumpărat de acesta şi a devenit răspunzător de căderea omului (Chevalier-Gheerbrant, I, 332); alteori se spune că el primeşte blana sa de la diavol, ca recompensă pentru trădare (*idem*, 333). În timpul când fulgeră se alungă câinii; unii cred că diavolul se ascunde în coada câinelui, iar alţii cred că fiecare câine are câte trei peri de drac pe el (Pamfile, 1997, 128). Prin urmare, apropierea de acest animal constituie o pângărire: pentru musulmani, cine omoară un câine devine necurat. Musulmanii cred că îngerii nu intră niciodată într-o casă în care este un câine. Se mai spune de asemenea că Profetul interzicea uciderea câinilor, cu excepţia celor negri cu două pete deasupra ochilor, acest soi de câine fiind însuşi diavolul (Chevalier-Gheerbrant, I, 331). Şi la români apare această idee: „De se întâmplă ca la casa omului să fie câini, atunci în noaptea aceea se trimit pe la neamuri sau la prieteni, ca nu cumva lătrând să se sperie ursitoarele“ (Marian-1, 1995, 100). Prin intermediul câinelui sau al pisicii putea fi transmis deochiul. Astfel, se spune că nu este bine să mănânci având în preajmă un câine flămând, deoarece, cred polonezii, „omul mănâncă cu dinţii, iar câinele cu ochii“ (Radenkovici, 33). Demonismul câinelui era ilustrat şi de alte metamorfoze. Hecate putea lua înfăţişarea unei iepe sau a unui câine şi bântuia răspântiile însoţită de o haită infernală. Un asemenea demon infernal, era, la germani, un câine înfricoşător, pe nume Garm, care păzea intrarea în împărăţia morţilor (Chevalier-Gheerbrant, I, 329, 326). Asemeni patroanei ei, vrăjitoarea putea şi ea să se transforme în câine, deşi se crede că un astfel de personaj nu le poate face nici un rău oamenilor pe care îi întâlneşte, nu muşcă, ci doar sperie. Este mai rea, se spune, dacă are înfăţişarea unui ghem, a unei pisici sau a unei scroafe (Ivanov, P.V.-2, 458). La triburile bantu apariţia unui câine în vis este semn că undeva se fac vrăji (Chevalier-Gheerbrant, I, 327).

În virtutea acestor însemne malefice, animalul era des întâlnit în vrăji. Pentru a-i face cuiva „pe urât“, fetele „iau un câine, îl spală pe faţă şi cu apa aceea stropesc pe duşmanca ce-i pare prea mult judcată de dragul sau de cel ochit de ele, zicând: «– Aşa să se uite la mine N., cum se uită la câine, şi

atunci s-o joace pe M., când va juca-o câinele!...»“ (Pamfile, 1998, 165). Vom prezenta în final o povestire din care putem vedea cum acţiona un câine demonic: „Când eram eu copil ne-a povestit tata cum i-au făcut lui farmece, ca să-i meargă rău la casă. O femeie, care vroia să se căsătorească cu el, a jurat să-i facă rău, să-i strice casa. Ea a trimis la tatăl meu un câine, care tot dădea târcoale casei, nu vroia să intre în curte, ci în casă. Atunci tata l-a luat cu furcoiul, l-a omorât şi l-a aruncat peste gard, în uliţă, dar a doua zi a venit din nou. I-a făcut la fel, iar l-a omorât, s-au chinuit aşa câteva zile. Atunci au umblat şi ei pe la alţi fermecători, să-i desfacă de ce-i făcuse“ (informaţie de teren, culeasă de Olimpia Buzea, comuna Şuţeşti, judeţul Brăila).

În practicile oraculare premaritale, câinele poate oferi informaţii semnificative asupra viitorului soţ al tinerei (este de reţinut, ca şi în alte situaţii, avem de-a face cu un complex de instrumente magice, puse în mişcare pentru a accede la informaţia necesară): „Prin Bucovina, înspre Sf. Vasile, fetele ies afară purtând cu sine un lingurar plin cu linguri, pe care încep să le scuture, ascultând după aceasta să audă încotro latră câinii, şi, dacă aud, cred că într-acolo le stau viitorii soţi (...). Dacă aud câinii bătând spre ţintirim, cred că vor muri“ (Pamfile, 1998, 91).

5. Pisica

Mitologia populară a păstrat o imagine negativă a pisicii. Şiretenie, nerecunoştinţă sunt numai câteva din trăsăturile specifice acestui animal, dezvoltate în legende explicative: „Mâţul, de câte ori sare de pe cuptor sau din pod, sare cu gândul ca să omoare pe stăpân, dar pe când este jos uită. Apoi când îi dai de mâncare, el închide ochii, ca să nu vadă când îi dai, şi în cea lume, la judecata cea veşnică, pârăşte pe stăpânul său că nu i-a dat de mâncare pe timpul cât l-a slujit“ (Coman, II, 157-158). Necurăţenia pisicii a fost dezvoltată şi într-o serie de credinţe, care au generat interdicţii ferme: nu trebuie să bei apă din ulciorul în care s-a reflectat o pisică etc. (Candrea, 1944, 72, 241). „Dacă trece mâţa peste un copil nebotezat, copilul se spurcă“ (Coman, I, 70). Pisica ce ar fi sărit peste vreun om este dusă în câmp departe de sat şi lăsată acolo, dacă nu este omorâtă (Marian-3, 1995, 61). Mai mult, în afara acestor valenţe nefaste ale simplei sale prezenţe, pisica poate constitui o adevărată capcană pentru sufletul omului, neajutorat, cu precădere în momentul extincţiei:

„Atunci când sufletul se zbate şi se munceşte, ca să iasă din casă afară, în izbirea sa, să nu se bage cumva în vreun câine sau mâţă, căci sufletul, după ce se desparte de corp, nu se duce de-a dreptul în cer, ci adeseori se vârâ în animale, precum şi în alte obiecte, unde petrece apoi un timp mai îndelungat“ (*idem*, 62). În acelaşi timp, pe lângă credinţele care atribuie originea strigoilor traversării mortului de către un asemenea animal, există şi reprezentări care pun pisicile într-o lumină favorabilă: „Mâţele, dar mai cu seamă câinii, care sunt adevăraţi prieteni ai omului, de aceea se alungă din casă, cât stă mortul pe masă, pentru că lor li-i foarte jele după om, nu-l pot degrabă uita şi din cauza lor apoi nu poate sufletul ieşi din om, nici din casă afară“ (*ibidem*, 61). Pe lângă latura nefastă, demonismul animalului este oarecum atenuat când apare în ipostaza de duh al casei. Pisica (motanul) în calitate de spirit protector este întâlnită în credinţele ruşilor: uneori însuşi *domovoi*, prin excelenţă spiritul casei, se transformă adesea în pisică: „Dacă noaptea umblă pe pieptul tău o pisică cenuşie – este *domovoi*. Trebui să-l întrebi imediat: «– E de bine sau de rău?» – şi vezi care-i răspunsul“ (Gruşko-Medvedev, 226). Prezenţa acestor animale pe lângă casă este un semn sigur că locuinţa se află sub protecţia spiritului benefic (în principal): se spune că într-o casă unde nu este fericire, nu trăiesc pisici. Cine omoară un motan va avea numai necazuri (Gura, 1984, 133; deşi există, în acelaşi timp, imaginea animalului-înlocuitor, care trebuie adus ca jertfă la instalarea într-o nouă locuinţă: la germani, înainte de a intra într-o casă nouă, trebuie să aduci în casă o pisică sau un câine; Tylor, 87). Când de la acest animal se aştepta un rezultat al diligenţelor acestuia pe lângă puterile lumii celeilalte, examinarea urmelor întipărite în apropierea sau în interiorul noii case putea oferi răspunsul aşteptat: urmele de câine, pisică sau vacă, observate în locul ales pentru casă, care a fost în prealabil curăţat şi presărat cu cenuşă, sunt considerate un semn bun; urmele de copite de cal sau ale picioarelor oamenilor constituie un semn rău (Miloradovici, 1991, 290). Prezenţa animalului, uneori marcat cromatic, era deci un semn evident al protecţiei dobândite de gospodăria respectivă. Astfel, dacă într-o casă intră un motan negru, era considerat a fi semn de mare noroc. O altă credinţă consemnează că pierderea unei pisici sau a unui motan atrage moartea stăpânei sau stăpânului casei (Semionov, 229). În Persia chiar, cine chinuie o pisică neagră riscă să-şi chinuie, de fapt, propriul *hemzat* (‘înger păzitor’; Chevalier-Gheerbrant, III, 100). În Anglia se spune că dacă ai un motan negru este un semn de noroc; însă dacă întâlneşti un motan negru străin – e semn de

ghinion[1] (tot acolo, un motan negru care trece prin faţa tinerilor căsătoriţi, la ieşirea din biserică, este considerat a fi un semn bun; Redford-Minionok, 205). În Japonia motanul este considerat a fi o fiinţă malefică, ce posedă o putere supranaturală, iar în China motanul are puterea de a alunga demonii (Tokarev, 1991-1992, II, 11).

Procurarea unui astfel de duh protector se realiza nu numai prin intermediul jertfei zidirii. Ruşii spun că totuşi se poate cumpăra un motan, dar e nevoie să-l schimbi pe ceva, de regulă pe doi bani sau pe un ou. De asemenea, pentru ca animalul să se acomodeze cu noua locuinţă (era semn rău dacă pleca de acasă), când era adus, era aşezat imediat lângă sobă. În alte locuri, pisicuţa era împinsă cu botul în uşiţa cuptorului (Redford-Minionok, 207). În aceste practici se conturează foarte clar apartenenţa pisicii la lumea strămoşilor, a duhurilor protectoare ale locuinţei, prin „legarea“ ei de vatră. Pentru a se sublinia faptul că era în directă dependenţă de duhul casei, era bine ca blana pisicii să aibă aceeaşi culoare ca a părului stăpânului casei. Altfel, duhul casei, *domovoi,* n-ar fi acceptat-o şi ar fi gonit-o din casă (*idem*). În felul acesta, se face trimitere la existenţa unor ajutoare feline ale duhului casei. Sub numele de *korgoruşi, koloverşi,* aceste pisici apar la ruşi ca ajutoare ale *domovoi*-ului. În această calitate ele aduc stăpânului gospodăriei diverse bunuri, furate din alte case (*Mifologiċeskij slovar'*, 291). Acest spiriduş felin este întâlnit, cu aceleaşi funcţii, în credinţele mai multor popoare: la votiaci (populaţie siberiană) pisica aduce cereale furate din hambarele vecinilor. Şi finlandezii cunosc acest personaj, care aduce posesorului bani, cereale, lapte. Laponii dezvoltă aceeaşi credinţă.

Fără îndoială, pot fi aduse şi alte argumente pentru conturarea caracterului demonic al pisicii: la cehi există credinţa că motanii, la împlinirea vârstei de şapte ani, se prefac în diavoli, iar pisicile – în vrăjitoare (Afanasiev, 1869, 534). În timpul verii, spun slovacii, când pisicile lipsesc mult timp de-acasă, ele se duc la sabat (Ionescu, 133). De altfel, înfăţişarea pisicii este luată de mai toate personajele demonice, animalul fiind considerat adesea drept o unealtă, un slujitor al diavolului, sau chiar diavolul

[1] Asemenea întâlniri fatidice sunt regăsite şi în mitologiile africane. Populaţia azande din Africa se teme de o specie de pisici sălbatice numite *adandara*. Acestea trăiesc în tufişuri şi se spune că au trupul şi ochii strălucitori. Motanii aceştia întreţin adesea relaţii sexuale cu femeile, care dau mai apoi naştere unor pisicuţi. Este un semn rău să vezi asemenea pisici sau să le auzi miorlăitul. Femeile care au asemenea pisici le arată celor cărora vor să le facă rău. Un bărbat care a văzut trei astfel de pisici tăindu-i calea, se va îmbolnăvi (Runeberg, 42).

însuşi (catharii îl adorau pe diavol sub forma unei pisici; Runeberg, 104)[1] – imagine care apare frecvent în întâlnirile nocturne din povestirile superstiţioase. Adversarul lui Perkunas (la lituanieni), cel mai adesea dracul, se poate transforma în pisică sau motan de culoare neagră, uneori având ochii roşii (Tokarev, 1991-1992, 11). Despre draci se spune, ca şi despre vrăjitoare, că se adună la răspântii şi se bat; alte locuri de adunare sunt clopotniţele sau, vara, umbra brazilor înalţi. Noaptea, dacă dai peste ei având o lumânare, imediat se transformă în pisici[2] (Pomeranţeva, 1985, 203). Francezii, în timpul sărbătorii de Sf. Ioan (24 iunie) ardeau pe rugurile magice pisici negre sau vulpi, considerate a fi întrupări ale vrăjitoarelor (Pokrovskaia, 23). De aceea se spune că nu e bine să-i dai unei pisici sau unui câine lapte, de teamă ca sub înfăţişarea lor să nu se ascundă vreo vrăjitoare (Miloradovici, 1991, 291). În Germania vrăjitoarele sunt numite *wetterkatze, donnerkatze*; există credinţa că o pisică de douăzeci de ani se transfomă în vrăjitoare; de aceea, nu trebuie să faci nici un rău pisicilor străine, pentru că vrăjitoarele care se ascundeau sub această înfăţişare se vor răzbuna (Afanasiev, III, 1869, 534). Povestirile populare care descriu practicile magice de luare a manei, precum şi lupta oamenilor împotriva acţiunii nefaste a vrăjitoarelor, le înfăţişează pe acestea adesea în ipostază animală: „Un om s-a pus de pază după grapă, în grajd. Vede că vine o mâţă şi face ceva la ugerul vacii. El, cum avea barda, îi taie labele. Când vine dimineaţa în casă, pereţii plini de sânge. Se uită la femeia lui, pe cuptor, şi-o vede cu copilul în braţe, fără mâini. «– Mi-ai făcut-o! – zice ea. – D-apoi ce-ai căutat în grajd? – Aduceam mană pentru vaca noastră!» Ele spun că nu-s întru nimic vinovate, de ceea ce fac, căci aşa li este dat şi musai trebuie să se ducă. Dacă pe o femeie strigoaică ar opri-o bărbatul său de a se duce, l-ar sfâşia în bucăţi“ (Pamfile-1, 1916, 187). Apărând într-adevăr în calitate de instrumente magice, pisicile erau folosite şi în farmecele de ursită, când se dorea aflarea viitorului: „De mai multe fete vreau să se vrăjească, în ajunul Crăciunului, iau o pâne şi-o taie în atâtea bucăţi câte fete sunt, pun bucăţile ce-s toate una şi una prin colţurile casei, în aceeaşi depărtare una de alta, iau apoi o mâţă şi-i dau drumul jos cu spatele spre pământ; mâţa cade drept în picioare, fuge de ia o bucată de pâne şi pe-a cărei fete a luat-o, aceea se mărită cea întâie“ (Sevastos-1, 135). Alteori, răspunsul dorit se obţinea mult mai uşor: „Unii freacă câte o pisică la urechi,

[1] Bieloruşii tăiau coada pisicilor, crezând că acolo se ascundea diavolul (Şein, 488). Ruşii spun că dracul intră în pisici şi câini în timpul furtunii (Orlov, 529).

[2] Djinii apar adeseori în chip de pisici: alţii cred că o pisică neagră este un djin răufăcător care trebuie salutat când intră noaptea într-o odaie (Chevalier-Gheerbrant, III, 100).

zicând: «– Pisicuţă miorlăită, dacă *cutare* va lua în căsătorie pe *cutare*, să te scuturi, să te bucuri, iar de nu, să stai pe loc ca turta-n foc!»“ (Pamfile, 1998, 110). Acţionând într-un registru apropiat, animalul constituia un ingredient necesar în practicile magice de despărţit/de urât: pentru a despărţi un cuplu, se face „descântec de despărţit cu mâţu mort“ sau cu „căţăi morţi“. Pentru aceasta, „se ia un pui de pisică sau un câine foarte mic, până a avea nouă zile şi se spală cu horincă; horinca este dată apoi bărbatului sau feciorului să bea şi se spune: «Aşa să nu vadă feciorul pe alte fete, cum nu vede mâţu-aiesta!»“ (Liiceanu, 81). O altă practică, mai complicată, are nevoie de mai multe ingrediente specifice magiei negre: „să ia ochii de la mort, splina şi maiu [ficat] şi se fac vrăjuri“ sau se iau excremente [„spurcăşag“] de pui de pisică, de raţă, de găină, de câine, de gâscă, de oaie, de capră, de vacă, de om. La acestea se adaugă piper (Liiceanu, 82).

Plante magice

Conform credinţelor populare, plantele ascund o forţă tainică, cunoscută numai de vrăjitoare şi fermecătoare; ierburile şi florile pot vorbi, dar limba lor este înţeleasă numai de vraci, cărora le spun pentru ce boli sunt bune. În noaptea de Sf. Ioan vrăjitoarele zboară din Kiev pe o insulă numită *Ivanţovo*, având înfăţişarea unor coţofene şi, după ce adună acolo ierburi miraculoase, le aduc la Kiev (Afanasiev, 1996, 65). Se spune, de asemenea, că o altă plantă consacrată, *neciui-veter*, care poate alunga furtuna, se culege pe 1 ianuarie, la miezul nopţii (*idem*).

1. *Alunul*

Unele plante erau consacrate o dată cu potenţarea însuşirilor lor benefice. Despre alun se spunea că înfloreşte şi se scutură în noaptea de Ispas. „Alunul se socoteşte un copac al necuratului, al şarpelui, cu care se aseamănă, având acele picături sau puncte albe; tot astfel şi nucul, în care stau sau sub care locuiesc zânele“ (Pamfile, 1997, 131). Pe lângă funcţia de tămăduire a muşcăturilor de şarpe[1], deci exclusiv medicală, alunul apare menţionat şi în practici apotropaice ce vizează alte tipuri de spirite malefice. Caduceul zeului Hermes este, la rândul lui, o nuia de alun dăruită de Apollo, nuia pe care s-au aşezat ulterior doi şerpi. La români, nuiaua de alun, utilizată cu precădere de solomonari în magia meteorologică, este şi ea numită „naşul şarpelui“. În mitologia germanică alunul este un atribut al zeului Thor (Chevalier-Gheerbrant, I, 91). Tot cu un băţ de alun trebuia rupt pe furiş vârful legendarei ierbi a fiarelor. Românii cred că duhurile rele se tem de puterea nuielelor de alun, evitând casele la intrarea cărora, rezemată de perete, este

[1] O descriere amănunţită a practicilor de vindecare a muşcăturilor de şarpe, precum şi a practicilor contraofensive ce-l vizau pe demonul ofidian, cf. Antoaneta Olteanu, *Ipostaze ale maleficului în medicina magică*, Editura Paideia, Bucureşti, 1998, pp. 190-192.

lăsată o astfel de nuia. Tot din alun era făcut şi steagul căluşarilor. „Tineretul din Transilvania îşi face în seara de Sfântul Gheorghe buciume şi fluiere din coajă de răchită şi de alun şi cu acelea părândează satul făcând larmă", pentru a-şi asigura protecţia în faţa vrăjitoarelor (Marian, 1994, II, 262). Vrăjitoarele călătoreau pe toiege de alun şi tot cu ele ţin de frâu spiriduşii şi duhurile rele. Cu nişte beţe de alun şi în pielea goală vrăjitoarea satului se ducea, lângă iaz, ca să aducă (sau să oprească) ploaia şi grindina (Niculae, 82, 84). În practicile de luare a manei vitelor, a laptelui, băţul de alun este esenţial. În Ardeal se spunea: „Alte vrăjitoare ating numai ugerul vacii cu o nuia de alun sau cu un săculeţ, zicând: «Eu dau cu săculeţul, dracul dă cu băţul, eu trag la mine laptele ce vine şi cel ce rămâne tot la mine vine, căci aşa doresc şi aşa voiesc toţi stăpânii de sus şi de jos. Rămâi cu bine, că laptele după mine vine şi-n ţâţele la vaca mea, după dorinţa mea se va împrăştia». După aceasta se întoarce acasă, fără să o vadă cineva, şi se apucă de muls" (Pavelescu, 1944, 60). Tot în calitate de instrument magic, alunul este utilizat într-o practică diferită, în care rolul principal este jucat de actul magic în sine, pe baza principiului similitudinii: „Se ia duminică dimineaţă când toacă popa la biserică o oală de lapte şi o torni în strecurătoare. Ieşi în prag cu trei vergi de alun şi trei fire de urzică şi baţi strecurătoarea zicând: «Nu bat strecurătoarea, ci bat pe acela care mi-a luat mana de la vacă, să-l urzice la inimă, să vie laptele înapoi la vacă»" (*idem,* 68). În Normandia vaca era lovită de trei ori cu o nuia de alun ca să dea lapte (Chevalier-Gheerbrant, I, 91). Ambivalenţa naturii demonice, observată şi în credinţele de mai sus, apare manifestată şi în cadrul practicilor opuse, cu caracter benefic, de obţinere sau de sporire a manei (am văzut că alunul putea fi folosit atât de forţele malefice, cât şi de oameni, în lupta împotriva acestora): „În Bucovina se obişnuieşte să iei un băţ de alun, când tună mai întâi, să-l vâri în pământ şi să-l laşi trei zile. Apoi să-l arzi, să-l pisezi şi să-l dai în mâncare la vaci, căci atunci, când tună întâi, pământul se umple de toată mana" (Pavelescu, 1944, 45).

Ca un adevărat instrument de luptă împotriva demonicului alunul era utilizat şi în practicile de „schimbare" a copiilor. Credinţele a numeroase popoare atestă un număr mare de menţiuni referitor la intenţia şi, până la urmă, reuşita duhurilor rele de a schimba copiii oamenilor, sănătoşi, frumoşi, cu propriii lor copii. Evident, într-o astfel de situaţie, oamenii încercau să-şi recupereze copiii furaţi, fiind îngroziţi de posibilitatea de a trăi pentru toată viaţa alături de un monstru, aşa cum era, conform reprezentărilor, progenitura supranaturală: „Copilul mic, până nu-i botezat, nu se lasă singur în casă şi pe întuneric; cum asfinţeşte soarele, trebuie să ardă neîntrerupt lumină în casă,

până dimineaţă; că-l schimbă necuratul şi-l pune pe al său în loc. Copiii schimbaţi au capul mare, că nu şi-l pot ţinea, cade în toate părţile; sunt slabi, înşiraţi şi cu picioarele moi; nu pot umbla şi nu pot vorbi, cine ştie până la câţi ani“ (Niculiţă-Voronca, 513). Să vedem, în rândurile de mai jos, ce puteau face oamenii pentru a-şi recupera copilul schimbat: „... Oamenii au învăţat-o [pe mama copilului dispărut] să ia cânepă de vară într-o zi de la amiază-zi şi s-o toarcă, să ţească o bucăţică de pânză şi să-i coasă până la miezul nopţii cămaşă. Cu aceea să-l îmbrace. După aceea să ia două nuieluşe de alun, crescute în acel an, să se ducă până la al nouălea hotar şi să-l bată cu ele. Ea aşa a făcut. Copilul a început tare a ţipa şi a venit mama lui, cu copilul femeii, mare de şapte ani. «Nu-l bate, că eu pe-al tău nu l-am bătut», zice ea. A luat copilul ei şi s-a dus“ (*idem*, 513-514). Actul ritual imperativ al bătutului, cu o nuia de alun, este surprins şi în practicile de aflare sau de chemare a ursitului: „Fetele bat în coteţ, ori în argea c-un băţ de nuc şi de alun, ba chiar cu unul de arţar, zicând:

«Tu, băţ de alun,
Să mi-l arăţi mâine
Venind ca un nebun,
Cu cărămida-n sân!
Şi tu, băţ de nuc,
Ca p-un haiduc!
Iar tu, băţ de-arţar,
Ca p-un armăsar!
Să-l văd secerând la grâu,
Până-n brâu,
Şi eu culegând la cânepă
Ca o păsărică!»“
(Rădulescu-Codin, Mihalache, 9).

Florile şi crengile alunului, culese în anumite momente, sunt deosebit de importante în magia iubirii: „În noaptea de Înălţarea Domnului (Ispas) se duc flăcăii şi fetele mari prin alunişuri, ca să culeagă flori de alun, care înfloresc şi se scutură în aceeaşi noapte. Florile acelea sunt bune de făcut de dragoste şi de leac“ (Gorovei, 1995, 7). Un cântec popular din Transilvania face aluzie la o vrajă de dragoste realizată prin intermediul fructelor acestei plante[1]: o fată se hotărăşte să-l „cunune“ pe iubitul ei cu o altă fată, pe care vrea de fapt s-o farmece:

„Cununa-l-aş, cununa,
Da’ la fină ce-i voi da?
Da’ o mână de alune,
Să se ducă fina-n lume,
Să rămână finul june,
Cu mine să se-mpreune!...“
(Hasdeu, I, 242).

Caracterul erotic al alunei este surprins şi în alte credinţe. Francezii cred că, atunci când într-un an se fac multe alune, e semn că au venit pe

[1] Demonismul alunului este surprins şi în credinţa din care aflăm că această plantă este vânată de Sf. Ilie, asemeni diavolului: „dacă durduie [tună] în ziua de Sf. Ilie, în acel an «se ghiermănoşează» alunele“ (Hasdeu, I, 242).

lume mulţi copii nelegitimi. Posedarea indusă de fructele magice se regăseşte şi în cântecul de mai jos:

„Pe sub poale de pădure
Merg copilele la mure,
Nevestele la alune
Şi râd ca nişte nebune...“
(*idem*, 245; 243).

Pentru a ne face o idee despre modul în care se realiza acest cules ritual, oferim o descriere a unui act magic din cadrul unei practici terapeutice: „În ziua de Schimbarea la Faţă se duc femeile în pădure, se dezbracă în pieile goale şi caută alune, pe care le culeg făcând trei închinăciuni la Dumnezeu; aceste alune sunt bune pentru friguri“ (*ibidem*, 245-246). Prin tradiţie, noaptea ultimă a câşlegilor de iarnă este considerată un moment propice pentru obţinerea instrumentelor demonice: vrăjitoarele taie nuielele de alun, cu care pot aduce apoi prin farmece şi vrăji pe cei amorezaţi. O nuia de alun serveşte celui fermecat drept cal, care-l duce prin aer la iubita sa (Marian, 1994, I, 218). Fata sau băiatul, încinşi cu un brâu, zguduie gardul şi-l loveşte cu trei smicele de alun crescute într-o vară, zicând: „Nu scutur gardul/ Ci scutur lacul,/ Lacul pe dracul...“. În alte părţi, cu ajutorul unei măturici făcute din nuiele de alun este descântat sau, mai bine spus, este „învelit“ focul (Pamfile, 1998, 135, 137). Prezenţa alunului în cadrul practicilor oraculare este dată de asocierea acestei plante cu lumea morţilor: „Luminichiile [focurile de Joi Mari] se fac numai cu surcele de alun sau de boz, uscate, care se frâng, nu se taie, şi care, după ce sunt culese se aduc în case şi nicidecum nu se aşază la pământ, ci se păstrează pe masă ori în alt loc undeva, fără a se atinge de pământ. Matroana familiei care tămâiază morţii îşi face luminichiile la mormânt şi se cântă după morţi acolo, când pleacă acasă, strigă sufletele morţilor pe nume zicând: «Sculaţi, sculaţi şi acas-aidaţi!»“ (Marian-3, 1995, 246). Sub numele de colindele, copiii utilizau beţe (nuiele) din lemn de alun în timpul colindatului ritual din ajunul Crăciunului, pe care, în final, le înfigeau în morminte, lângă cruce (de ele se sprijineau sufletele morţilor la deschiderea mormintelor; Ghinoiu, 1997, 49).

2. *Bobul*

Simbol al embrionului, al primăverii, bobul apare deseori în ritualurile de ofrandă cu ocazia căsătoriilor sau a arăturilor. Încă din Antichitate, bobul simboliza începuturile pământului, embrionul vieţii încă reţinute, deci

devenirea, dar şi morţii. După Plinius, bobul este folosit în cultul morţilor, deoarece conţine sufletele defuncţilor. Originea acestei credinţe este veche. În mai, când romanii celebrau sărbătoarea de trei zile în cinstea duhurilor, capul fiecărei familii trebuia să se scoale noaptea şi să realizeze anumite ritualuri magice pentru a alunga duhurile: fără să se întoarcă, el arunca peste umăr bobi negri, repetând cuvintele: „Cu aceşti bobi eu mă răscumpăr pe mine şi pe familia mea“. Duhurile invizibile se duceau după el, adunau bobii, lăsând apoi familia respectivă în pace. Un obicei asemănător era întâlnit şi în Japonia (Redford-Minionok, 34). Purtător al sufletelor morţilor şi strămoşilor şi asociat reîncarnării, bobul reprezintă mai ales primul dar pe care morţii îl trimiteau descendenţilor lor o dată cu întoarcerea zilelor frumoase (Pont-Humbert, 49). Pentru vechii egipteni, bobul era legat de fenomenul reîncarnării, deoarece câmpul de bob corespundea locului unde sufletele strămoşilor, când fuseseră consideraţi că merită aceasta, aşteptau să fie reîncarnaţi. Pitagoreicii aveau faţă de bob un sentiment de oroare bazat pe faptul că avea o tijă lipsită de noduri, particularitate care face din el un mijloc de comunicare privilegiat între infern şi oameni. Prin tija lui goală el favorizează schimbul dintre cei vii şi cei morţi. A mânca bob înseamnă a mânca din mâncarea morţilor, înseamnă a-ţi mânca strămoşii, deci a tăia fluxul ciclului vieţii. În Yorkshire ţăranii bătrâni credeau că în bob se află sufletele morţilor, adesea planta fiind asociată cu moartea. În felul acesta se conturează utilizarea bobului în cadrul practicilor oraculare, când, prin manipularea acestei ofrande tradiţionale, morţii erau chemaţi să furnizeze informaţii urmaşilor despre soarta acestora. La ruşi, o modalitate de a ghici prin intermediul bobului era aceea de a realiza cu ajutorul lor chipuri de oameni (Redford-Minionok, 35). Simpla observare a parcelei cultivate cu această plantă putea oferi informaţii semnificative: „Dacă în câmpul de bob, printre tulpinile verzi se află şi una albă, în cursul anului cineva din familie va muri“ (Anglia, *idem*, 34). Alteori, pentru scrutarea viitorului, în ajunul solstiţiului de vară se practica un ritual cu ajutorul a trei bobi. Unul trebuia să fie lăsat în coajă, unul era curăţat pe jumătate şi unul era curăţat integral. După aceea bobii erau ascunşi şi, mai apoi, conform ritualului, căutaţi de cei care realizau acest obicei. Pentru cel care va găsi bobul în coajă, era un semn clar de îmbogăţire apropiată (*ibidem*, 35). În mod asemănător ghiceau şi fetele din Catalonia: trei bobi – unul neted, altul neregulat, un al treilea – pufos – erau aruncaţi noaptea sub pat; la miezul nopţii era scos la întâmplare unul dintre aceştia. Dacă era nimerit cel neted, atunci viitorul soţ va fi bogat; cel neregulat prevestea un soţ de o stare socială mijlocie, iar

cel pufos – unul sărac (Serov-Tokarev, 51). În ultima noapte a câşlegilor de iarnă, fetele care doresc să-l vadă pe viitorul soţ se duc cu lumânări aprinse la o apă curgătoare şi, când aruncă în tăcere usturoi şi bob în apă, se apleacă cu lumânarea peste faţa apei şi văd atunci chipul aceluia care le va fi soţ (Marian, 1994, I, 218).

2.1. Boabele de fasole

Credinţe asemănătoare sunt puse în legătură şi cu boabele de fasole. În Japonia, fasolea are virtutea de a proteja, de a exorciza. Ea alungă demonii, înlătură toate relele şi apără de fulger (Chevalier-Gheerbrant, II, 37). Înainte de a se culca, în ajunul sărbătorii Sf. Ioan (24 iunie), fetele italiene puneau sub pernă două boabe de fasole – unul alb şi unul negru. A doua zi dimineaţă, fără să se uite, scoteau de sub pernă un bob. Dacă îl nimerea pe cel negru, fata se va căsători în decursul anului; dacă îl lua pe cel alb – va rămâne nemăritată (Krasnovskaia, 10). Cu ajutorul aceleiaşi plante, fata putea afla şi starea materială a viitorului soţ. Ea lua trei boabe de fasole: pe unul îl curăţa pe jumătate, pe altul – integral, iar pe al treilea îl lăsa în coajă. Punea aceste boabe sub pernă şi se culca. În dimineaţa zilei de Sf. Ioan, când se trezea, fata trebuia să ia un bob de fasole de sub pernă. Dacă-l lua pe cel curăţat, se va căsători cu un sărac; dacă-l lua pe cel curăţat pe jumătate – se va mărita cu un om având o stare materială medie, iar dacă nimerea bobul cu coajă – se va căsători cu un om bogat (*idem*, 10).

2.2. Boabele de porumb (bobii)

Pentru practicile magice româneşti, *bobii* semnifică, de fapt, boabele de porumb utilizate într-o formă de ghicit tradiţională. Interesant este faptul că acelaşi element magic este utilizat, cu o funcţie identică, şi în areale mitologice îndepărtate de cel românesc. Pentru mayaşi, la care porumbul este o cultură de bază, prezenţa boabelor de porumb în practicile divinatorii îşi găseşte o explicaţie în miturile etiologice. Porumbul fiind considerat a fi strămoşul acestor populaţii, manipularea boabelor specifice este un gest magic ce trimite automat la lumea strămoşilor. În epopeea *Popol Vuh* se spune: „Primul om, făcut din argilă, a fost distrus de o inundaţie. Al doilea om, din lemn, a fost împrăştiat de o ploaie mare. Numai al treilea om, făcut din porumb, a supravieţuit“. Alimentele figurează, de altfel, printre instrumentele familiare ale ghicitului, cum este şi cazul porumbului. Se aruncă boabele asemenea unor zaruri, după care se examinează punctele

de cădere şi se trece la ghicit. Tescalul[1] vindecătorului şi al ghicitorului este format din paisprezece boabe de porumb şi din patru bucăţi de cristal înfăşurate într-o batistă (Pont-Humbert, 20-21). În calitate de aliment ritual, porumbul este întâlnit printre elementele magice utilizate de Sf. Andrei. La sârbi, de exemplu, în dimineaţa acestei zile, femeile fierb porumb împreună cu alte cereale, chiar cu bob. Această colivă rituală era aruncată pe horn însoţită de cuvintele: „Ia, ursule, porumb fiert şi nu-l mai atinge pe cel verde, să nu mănânci oameni şi animale!“ (Vinogradova-Tolstaia-1, 1994, 110).

Pentru demonologia română, existau chiar anumite condiţii pe care trebuia să le îndeplinească viitorul ghicitor, înainte de a primi darul magic: „cine nu spune şapte ani visurile, gâceşte bine în cărţi şi în bobi“ (Niculiţă-Voronca, 136). În ceea ce priveşte ritualul concret, există mai multe variante după care se desfăşoară ghicitul. „Bobii se aleg patruzeci şi unu fir de popuşoi, la nevoie şi altă sămânţă, cum e fasolea etc. şi se învârt grămăgioară cu mâna dreaptă în dreapta, cum merge soarele, descântând.“ Tonul utilizat în această practică este identic cu cel al vrăjilor şi descântecelor. Bobii sunt consideraţi a fi ajutoare la graniţa dintre divin şi infernal, care, cu toată puterea de care dispun, sunt efectiv la mâna ghicitorului, care face apel la ameninţări pentru a-şi atinge obiectivul: „patruzeci şi unu de bobi, aţi fost în cer ş-aţi fost în pământ, spuneţi-ne şi nouă ce aţi văzut, ce are să fie şi ce are să păţească *cutare*, de rău sau de bine. Cu adevărat să-mi spuneţi, că de nu veţi gâci, în foc v-oi azvârli şi v-ăţi face cenuşă“ (Niculiţă-Voronca, 134). Ca şi în alte forme de ghicit, sondarea viitorului se făcea prin întrebări concrete, la care bobii trebuiau să dea răspuns prin aşezarea pe care o indica chiar ghicitorul: „patruzeci şi unu de bobi, bine ştiţi, bine gâciţi, dacă va fi să fie bine şi după gând, să pice pe nouă, colac în prag şi bucurie într-amândouă mâinile, dar dacă nu, să pice unul şi doi şi să nu se aleagă nimică din voi...“ (*idem*). Un alt text ritual face referire la puterea regeneratoare a plantei[2] (care ne trimite cu gândul la reprezentările antice ale bobului), într-o litanie asemănătoare cu „povestea cânepei“. Ghicitorul aşteaptă, fără drept de apel, răspunsul oracolului atotştiutor:

„Patruzeci şi unu de bobi,
Cum ştiţi
De-nverziţi
Şi-ncolţiţi,
Lumea de hrăniţi,
Aşa să ştiţi
Şi să ghiciţi
Gândul lui *cutare*.

[1] Tescal înseamnă oglindă şi simbolizează viziunea. El îşi datorează proprietăţile nu atât mineralelor, cât boabelor de porumb, considerate divine.

[2] În acest sens, „grăunţele de porumb cu care a dat baba în bobi se aruncă la găini, spre a fi ferite de boală“ (Zanne, IX, 315).

De vine marţi,
Să-mi daţi
Temei pe nouăsprezece,
La inimă douăsprezece,
Să văd bine.
Că vine
Nevenind,
Să daţi
Temei pe nouă,
La inimă două,
Să văd bine
Că nu vine“
(Ionaşcu-Mândreanu, 84).

În alte variante, ghicitul prin intermediul bobilor era mult mai simplu: „Se trage cu un cărbune de pământ un cerc mic şi se aruncă în cerc de către o fată zece bobi şi, după cum cad mai mulţi sau mai puţini bobi în cerc sau afară din cerc, se hotărăşte apoi de este amorul norocit sau nenorocit, precum zice şi cântecul:

«Trage, mândro, cu bobii,
Nu-ţi mai lăcrima ochii.
De-a cădea bobii în zece
Să ştii că dorul nu-mi trece.
De-or cădea bobii în opt,
Să ştii că mi-e dor de tot.
De-or cădea bobii în cinci,
Să ştii că eu sunt pe-aici.
De-or cădea bobii în doi,
Să ştii că sosesc la voi,
Să ne iubim amândoi.
Iar de-a mai rămânea unu,
Să ştii că eu vin nebun
Pe-o prăjină de alun»“
(Marian, 1994, I, 218-219).

3. *Busuiocul*

„Lumea stă pe patru stâlpi de busuioc, de aceea niciodată nu trebuie să-ngropi vreo crenguţă, că s-ar zgudui pământul. Din cauza asta această plantă de noroc nu se pune în coroanele de la morţi“ (Brill, 1994, II, 79). Legendele etiologice prin care este explicată apariţia busuiocului sunt numeroase, cele mai multe punând accent pe sfinţenia plantei: „Busuiocul se numeşte astfel pentru că venind atunci la botez la Dl. Christos oameni, fiecare au adus busuioc şi l-au acoperit tot. De atunci e busuiocul în biserică şi preoţii fac aghiasmă cu el“ (Niculiţă-Voronca, 129). Sfinţenia busuiocului e explicată uneori contradictoriu: „Busuiocul e din lacrimele Maicii Domnului“, dar şi „Busuiocul e din sângele D-lui Christos, când a picurat de pe cruce“ (*idem*, 130). În strânsă legătură cu acest motiv se află şi condiţionarea spaţială a sacralităţii plantei: „Busuiocul a răsărit în locul în care s-a născut Dl. Christos“; sau: „Crucea Dl. Christos a fost ascunsă în gunoi, dar deasupra pe locul acela aşa cum sta, în cruciş a crescut busuioc şi de pe urma aceea împăraţii Constantin şi Elena au găsit-o şi pentru asta

se pune la cruce“ (*ibidem*). De aici şi utilizarea lui în cadrul medicinei magice, în calitate de remediu fast: „Pentru nebuneală sau tifos, când vorbeşte cineva într-aiurea, să iei sâmbătă dimineaţă trei crenguţe de busuioc, căci busuiocul fiecare crenguţă are trei crăcuşori ca crucea; şi trei crenguţe de trifoi de cel roş, căci acela e al D-lui Christos, le pui în aghiasmă şi-i dai bolnavului să bea şi îi e de ajutor“ (*idem*, 131). În mod asemănător, el este utilizat şi în practici apotropaice variate: „Prin Bucovina se crede că strigoii numai de două ori pe an au să-şi îndeplinească menirea lor: de la Sf. Andrei la Trei Sfetite sau de la Sf. Andrei până la Sf. Gheorghe, iar de atunci nu mai au putere, căci încep a creşte florile, busuiocul, adică mana lui Dumnezeu“ (Pavelescu, 1944, 82-83); sau „Borş de împli luni, să arunci în borş o bucăţică de busuioc, căci atunci necuratul nu gustă din el“. „Când îţi cade ceva în ochi, să iei un fir de busuioc şi să-l pui în ochi şi firul acela va merge de jur împrejurul ochiului şi scoate afară, fie muscă, fie ce va fi“ (Niculiţă-Voronca, 131). „Când se fură ceva, să se bage o cracă de busuioc într-un puţ, de unde se bea apă, că-l va găsi“ (Gorovei, 1995, 32).

Pe lângă ascendentul lui de plantă plăcută, fastă, datorită originii divine care i se atribuie, demonizarea busuiocului, asemeni oricărei plante, constituie o imagine frecventă în mentalitatea populară. Bulgarii credeau că diavolul (asemeni altor demoni) poate fi văzut prin intermediul busuiocului crescut prin craniul unui şarpe ucis; o condiţie esenţială era sădirea plantei la Bunavestire. Şi polonezii îl puneau în strânsă legătură cu lumea demonicului. Într-un document din secolul al XVII-lea se spunea că este periculos să miroşi busuioc, pentru că el are capacitatea de a învia duhurile rele (şi, pe baza principiului ambivalenţei: ucrainenii, sârbii etc. spun că în general supranaturalul consideră această plantă greu de suportat de lumea maleficului; *Slavjanskie drevnosti*, 131). Ambivalenţa sacralităţii busuiocului este ilustrată de credinţele care relevă descărcarea de putere pe care o produce utilizarea plantei. La români se spunea: „Cu-n fir de busuioc de loveşti o broască de cele de gunoi şi-l arunci în casă la cine vrei, acolo se face tăiere nu ceva“ (Niculiţă-Voronca, 131). Busuiocul era folosit ca instrument indispensabil atunci când erau rostite descântecele. Când se descântă de „beşică rea“, se pun într-un petic de cârpă (cu care au fost şterse ouăle roşii la Paşti, când au fost scoase din ulcica cu roşeală) puţină tămâie, câteva rămurele de busuioc şi câţiva peri de lână smulşi dintr-un cojoc. După aceasta se aprinde peticul de cârpă şi, învârtindu-l în jurul bubei şi afumându-l, se descântă. Însă, fără îndoială, cea mai mare utilizare o are busuiocul în cadrul practicilor premaritale de aflare a ursitului

sau în cel al vrăjilor de dragoste. Legendele populare făceau din busuioc o plantă indispensabilă atragerii iubirii celor din jur: „Când scaldă copiii, mai ales copilele, pun în scăldătoare şi câteva rămurele de busuioc, pentru ca cei ce se scaldă, când vor fi mari, să fie iubiţi şi căutaţi de toată lumea. În Carpaţii Apuseni se făceau din busuioc şi din saseu cununiile“ (Niculiţă-Voronca, 170). Când tânăra dorea să-şi afle perechea, busuiocul era pus sub pernă în ajunul Bobotezei, ca fata să-şi viseze ursitul: „Fetele din Moldova, cari voiesc să se mărite, iau busuioc de la clopoţelul unui plugar, pun o bucăţică din el sub limbă, şi apoi se culcă. Făcând aceasta, cred şi spun că peste noapte îşi visează ursitul“ (Marian, 1994, I, 9). Cu rol de propiţiere, el era întâlnit şi la nuntă. Când vin colăcerii cu ginerele să ridice mireasa, iese nuna şi cu mireasa înaintea lor cu acea doniţă cu apă şi cu busuioc, pe care îl moaie în apă şi stropeşte de trei ori, în cele patru părţi, apoi toată apa din doniţă o toarnă peste picioarele cailor colăcerilor, iar busuiocul se pune în perna pe care vor dormi mirii. Cât va şedea busuiocul în pernă, atât vor trăi noii căsătoriţi (Marian-2, 1995, 308-309). Alături de alte plante consacrate magiei iubirii, busuiocul putea oferi informaţii însemnate despre viitorul partener al fetei care lua parte la aceste rituri premaritale. De Bobotează, de exemplu, când preotul intra în casă, încă de la uşă era întâmpinat de tânără, care-l ruga să-i dea o crenguţă de busuioc din mănunchiul sfinţit. Noaptea, fata lua această rămurică de busuioc şi, culcându-se pe locul unde stătuse preotul de cu ziuă, îşi visa ursitul (inf. de teren, Olimpia Buzea, comuna Şuţeşti, judeţul Brăila).

Utilizarea busuiocului cu precădere în practicile cu caracter oracular şi în vrăjile de dragoste îşi are explicaţia ei. Conform mitologiei româneşti, busuiocul a crescut dintr-o iubire neîmplinită. Astfel, odată o copilă tânără şi frumoasă, a murit lăsând în urmă un iubit disperat. În acel timp era mare secetă şi arşiţa soarelui veştejise florile. Iubitul fetei mergea în fiecare zi la mormântul ei şi vărsa şiroaie de lacrimi. La capul copilei a început să crească o floare, care, fiind mereu udată de lacrimile iubitului ei, crescu şi dobândi un miros frumos. Floarea s-a numit după numele acelui tânăr îndrăgostit, Busuioc (Butură, 1979, 56). Iată, concret, un exemplu de farmec de dragoste: „Tânăra care-şi face de dragoste ia o steblă de busuioc, o leagă cu o aţă de mătase roşie, anină şi o monedă, pune busuiocul într-o strachină cu apă ne-ncepută şi rosteşte cuvintele descântecului:

«Duminică dimineaţă,
Când ziua se aumează,
M-am sculat
Ş-am plecat
De la casă-mi,
De la masă-mi
Pe cale,
Pe cărare,

Până la drumu ăl mare.
Oamenii, văzându-mă, au zis:
– Asta e *cutare* cea frumoasă!
– Nu e *cutare* cea frumoasă,
Ci-i *cutare* drăgăstoasă,
Cea din toată lumea aleasă,
Cum e ales busuiocul
Dintre toate florile,
Din toate odoarele.
Cum nu poate intra popa
În biserică
Fără busuioc
Şi fără de isop,
Aşa făr' mine flăcăii
Să nu poată intra-n joc.
Toate celelalte fete
Să li se pară
Pe lângă mine ca nişte cioară,
Ca nişte cioară conofăite,
Peste gard ce-s azvârlite»"
(Teodorescu, II, 53-54).

Textul vrăjii exemplifică foarte bine principiile de acţiune ale actului magic: şi în acest caz se doreşte refacerea unei stări mitice, trimiterea la origini, singurul loc şi timp în care se poate remedia defecţiunea apărută pe pământ, în cazul de faţă, dezinteresul potenţialilor parteneri faţă de fata în cauză. Ca în mai toate tipurile de vrajă, restabilirea echilibrului este numai o etapă a ritualului; următoarea o constituie agresarea rivalilor, pentru eliminarea categorică a unei posibile concurenţe. O practică oraculară deosebit de interesantă este cea care poartă numele de *punte*. Este, într-adevăr, un soi de pod ridicat între cele două lumi, prin intermediul căruia tânăra, ajutată de o serie de plante magice, îşi poate afla ursitul: „În seara Anului Nou fetele pun punte în chipul următor. Merg la un pârâiaş cu o prăjină de alun atât de lungă cât e pârâiaşul de lat. Această prăjină o pun în formă de punte peste pârâiaş, pe două crăcane de măr dulce, înfipte una dincoa şi alta dincolo de pârâiaş. Puntea aceasta o împodobesc cu următoarele: în piciorul drept al punţii pune un ban de argint, ca să fie cu noroc; tot la picioarele punţii pune nouă boabe de fasole, zicând: «tu, făsui, să mi-l spui»; pune un scaiete şi zice: «tu, scaiete, să-l aduci ca un erete», pune o ramură de arţar şi zice: «tu, arţar, să-l aduci ca un armăsar», pune o ramură de alun şi zice: «tu, alun, să-l aduci ca un nebun», pune o ramură de sânger şi zice: «tu, sânger, să-l aduci ca un înger». În vârfurile crăcanilor leagă busuioc cu fir roşu, ca să fie cu noroc. Această punte trebuie să aştepte până n-apune soarele. O lasă acolo până dimineaţă. Peste noapte fata îşi visează ursitul ei. Dimineaţa se scoală până în ziuă, se duce la punte şi, dacă găseşte busuiocul rouat ori brumat, e semn că soţul ei are să fie bogat; dacă îl găseşte uscat, soţul va fi sărac lipit. Toate cele întrebuinţate la punte le păstrează şi se duce cu ele la vreo babă meşteră de-i face de dragoste cu ulciorul" (Zanne, VII, 359). Aceeaşi valoare oraculară a busuiocului e evidenţiată în practicile magice de Anul Nou, când se dorea aflarea norocului

în anul care vine: „se pune busuioc la parul de la gard, sau la streaşina casei, sau la răspântii: dacă va fi găsit dimineaţă cu rouă, înseamnă noroc peste an“ (Muşlea-Bârlea, 335).

Spre deosebire de textele magice de mai sus, în care fie că se încerca propiţierea, prin potenţarea disponibilităţilor amoroase ale tinerei fete şi ale perechii sale, fie că se dorea să se afle cum va arăta, cel cu care se va căsători când va veni ceasul, practica oraculară pe care o prezentăm în continuare are o structură mai complicată. Potenţarea iubirii, pregătirea ei pentru stadiul următor se face cu ajutorul unei alte plante (vezi § *Mărul* p. 312). Pregătindu-se şi pregătindu-i şi pe ceilalţi pentru dragoste, tânăra încerca să afle *dacă se va căsători*, şi nu cum va arăta alesul. Acest deziderat poate fi observat şi în structura mecanismului central al actului magic: fata care controlează desfăşurarea obiceiului, aici în postura unei ursitoare, încearcă să „agaţe“, pentru fiecare fată participantă, cununiţa/cununie, simbolul apropiatei căsătorii, să „lege“ o pereche: „Fiecare fată din ţinutul Năsăudului, în Transilvania, merge în seara lui Sân-Văsâi la casa unde umblă dânsa în şezătoare, ducând cu sine o cununiţă. Această cununiţă este făcută din coajă de măr bun, în mărime cam de 3-6 cm în diametru; pe lângă coajă e învelit ceva bumbac sau scul colorat. Pentru ca fiecare fată să-şi poată cunoaşte veriguţa, cum numesc ele această cununiţă, pe lângă aceea că cununiţele variază în mărime, mai au şi ceva bumbac sau scul verde, albastru, negru, galbin etc. ca semn de distingere. Adunându-se toate fetele din o respectivă şezătoare, închid uşa, ca să nu intre feciorii înăuntru, iau o cofă nouă, nefolosită încă, plină cu apă curgătoare, pentru că altcum nu-i de leac, pun toate cununiţele în cofă, însă aşa ca fiecare cununiţă să fie văzută de toţi când s-a pus; apoi una din fete (...) ia un mănunchi (o legăturiţă) de busuioc uscat, îl bagă în cofă şi începe a învârti cununiţele prin apă, până când s-au legat toate sau cele mai multe de busuioc. În timpul cât se învârtesc cununiţele în cofă, toate fetele sunt strânse în jurul cofei, asupra căreia se află întinsă o năframă mare, ca nimeni să nu poată vedea în cofă. Fetele, în timpul acesta, ţinând fiecare o margine a năfrămii apropiată de gură, cântă următoarea poezie:

«– Sân-Văsâi, Văsâi,
Unde te găsii?
– La vadu bogat.
– Cine te-a legat?
– Petrea cu Ignat.
– Dă-mi, Doamne, bărbat,
Să mă culc în pat,
Să fac un ficior,
Să-l cheme Ion!
– Sus, vere, drăguţă,
Scoate-mi veriguţă!»

Fiecare vers, în cântare, se repetă de două ori, şi când ajung de cântă cele două versuri din urmă, se ridică năframa. Fata care a învârtit busuiocul în cofă îl scoate acum afară şi, fără a fi iertat să se atingă cineva de el, ţinându-l sus, se uită fiecare fată să vadă ori de s-a prinde sau nu cununia de el, şi dacă da, observă unde s-a prins: mai sus sau mai jos de busuioc. Aceasta o fac pentru aceea, deoarece se crede că acea fată a cărei cunună nu s-a lipit de busuioc nu se va mărita în anul acela şi că, cu cât cununiţa s-a legat mai sus de busuioc, cu atât fata respectivă se va mărita mai curând" (Marian, 1994, I, 57-58). Într-un alt farmec de dragoste, prezenţa busuiocului se dovedeşte a fi indispensabilă. Chiar dacă erau utilizate şi alte simboluri magice mai mult sau mai puţin faste, elementul central, reluat ca un laitmotiv în desfăşurarea practicii, este captarea atenţiei viitorilor peţitori, precum şi potenţarea iubirii arătate de aceştia tinerei. Farmecul se realizează către seară, după ce s-a întunecat bine, când este lună veche, într-o marţi, într-o joi sau într-o sâmbătă seara. „Fata îşi ia o ulcică şi trei fire de busuioc cu care se duce la un râu, unde îşi umple ulcica cu apă, o pune pe cap şi se întoarce cu ea spre casă rostind un descântec. Ajungând la uşa casei, bea de trei ori din ulcică şi rosteşte următorul descântec:

«Cum nu poate face popa aghiasmă
Făr' de busuioc,
Aşa să nu poată-ncepe feciorii
Făr' de mine nici un joc!»" (Niculae, 167).

În alte vrăji, rolul de agent magic e jucat de steaua-ursită, care este chemată şi să focalizeze dragostea în ulcica magică. Busuiocul are, şi de această dată, funcţia de augmentare şi de omogenizare a amestecului magic: „Fetele iau o ulcică de apă, pun în ea câteva fire de busuioc, ies apoi afară din casă şi, uitându-se la stele, descântă cu următoarea incantaţie:

«Una stea
Logostea!
Adă-mi dragostea mea
De trei ori
Până-n zori
La astă ulcea cu flori.
De la 99 vaci cu viţei,
De la 99 oi cu miei,
De la 99 scroafe cu purcei,
De la 99 clopuri fecioreşti,
De la 99 struţuri feteşci.
Două stele
Logostele
Aduceţi dragostele mele
De trei ori
Până-n zori
La astă ulcea cu flori...»"

Această incantaţie se rosteşte de nouă ori, după care fata, începând a se mai uita la stele, bea o parte din apă, cu o parte se spală pe obraz, cu o parte

se udă pe cap, iar cu ce mai rămâne din apă, udă de la locul pe unde crede că vor veni feciorii la ea, până la uşa casei, turnând apoi tot restul de apă pe prag. O parte din busuiocul din ulcică îl rupe şi îl presară, ca şi apa, pe calea pe unde vor veni feciorii, iar cu cealaltă parte se freacă pe mâini şi pe obraz, ducându-se apoi să se culce, aşteptând dragostea şi visând la voinicul dorit" (Niculae, 167). Finalul farmecului este şi mai explicit în privinţa principiilor activate: prin contactul pe care tânăra îl are cu această plantă, se doreşte să se transfere asupra propriei persoane puţin din forţa magică de atracţie pe care o are busuiocul; prin înjumătăţirea conţinutului ulcelei se face aluzie la starea de „ruptură" dintre cei doi parteneri ai perechii mitice, a cărei reunire se doreşte să fie făcută prin dublul transfer ce se realizează: către fată şi către fecior, pe de o parte, şi, în etapa a doua, de la fată la fecior sau de la fecior la fată, când se restabileşte echilibrul dorit. Aceasta se putea realiza, datorită puterii miraculoase pe care o avea busuiocul, consacrat să fie utilizat în asemenea farmece. De Sf. Gheorghe, de exemplu, o practică foarte obişnuită era semănatul ritual al busuiocului, care urma să crească mai frumos şi să aibă miros mai plăcut decât busuiocul semănat în alte zile. Se credea că acesta avea puterea miraculoasă de a face fetele drăgăstoase şi atrăgătoare feciorilor, de unde şi zicala populară: „A trage unul la altul, cum trage dragostea la busuioc" (Ghinoiu, 1988, 238); „Busuiocul se seamănă de dragoste, în ziua de Sf. Gheorghe în zori şi-l stropesc din gură. Cu acela se gătesc fetele când merg la joc, punând în cap sau în brâu" (Niculiţă-Voronca, 131).

4. *Cânepa*

În Gorj, când colindătorii intrau în curte, gazda îi întâmpina cu o coajă de dovleac, în care sunt diferite seminţe de grâu, porumb, cânepă, dovleac, pe care vătaful le ia şi le împrăştie pentru sporul gospodăriei (Comănici, 118). Tot ca o subliniere a virtuţilor apotropaice, propiţiatorii ale cânepei, menţionăm o altă practică întâlnită la sârbi: oamenii puneau seminţe de cânepă într-un cap de şarpe şi le semănau. Din cânepa crescută, ajunsă la maturitate, făceau un bici, cu ajutorul căruia mânau vitele când acestea erau duse la târg, crezându-se că ele vor fi vândute mai bine (Evseev-2, 1994, 207). Pentru ca mortul să nu se facă strigoi, se afuma sicriul cu câlţi de cânepă. De asemenea, dacă cineva murea într-o zi de marţi, pentru a nu se face strigoi, două-trei femei bătrâne se duceau într-o zi de joi la cimitir,

cu puţină cânepă şi cu un cuţit de plug sau cu un briceag. Acolo răsfirau cânepa lângă mormânt, înconjurau mormântul de trei ori cu cuţitul, pe care apoi îl atârnau de cruce, aprindeau o lumânare ce arsese în timpul nopţii, înconjurau din nou mormântul de-a-ndăratelea, aprindeau cânepa răsfirată şi descântau (Niculae, 178). La ruşi, în ziua de marţi din săptămâna patimilor avea loc ritualul pregătirii unui suc din seminţe de in şi cânepă, pe care-l dădeau animalelor, preventiv, pentru a nu se îmbolnăvi (Tolstaia-3, 1994, 33). Şi la români, din seminţe de cânepă fierte, pisate şi strecurate se obţine o pastă, numită *laptele boului* sau *julfă,* ce se împarte vecinilor pentru pomenirea morţilor (Evseev-1, 1994, 33). Această practică explică utilizarea proprietăţilor narcotice ale cânepei prin obiceiul preparării de Mucenici (9 martie) a unor colăcei cu sămânţă de cânepă sau „lapte“ obţinut prin pisarea acestora, cu scopul de a narcotiza simbolic spiritele păzitoare ale lumii de dincolo, de a le îmbuna (Evseev-2, 1994, 105). Dar seminţele de in şi cânepă erau folosite nu numai ca mijloace apotropaice. Seminţele de cânepă sau in, mac erau aruncate în fântână pentru a invoca ploaia, practică răspândită la ucraineni (Tolstoi-Tolstaia, 1978, 102). Ruşii spuneau că dacă un copil nu putea să meargă, trebuia luat de mână şi dus în câmp, fiecare pas presărându-i-se cu seminţe de cânepă (Baiburin, 1991, 260). Şi încă o conexiune interesantă: *kikimora* – personaj binecunoscut al memoratelor ruseşti, este legat etimologic de această plantă – în limba lituaniană *kiki* însemnând „cânepă“ (Kastorski, 179). În mitologia rusă multe personaje malefice sunt puse în legătură directă cu această plantă. Astfel, se spunea că *rusalki* locuiau în lanul de cânepă (Zelenin, 1916, 142). Aceste personaje erau adesea reprezentate ca având părul din fuioare de in sau cânepă (*idem*, 137). La bieloruşi *rosomaha* – un alt duh –, un monstru compozit, om cu cap şi labe de animal, locuia, de asemenea, în plantaţia de cânepă (Sudnik-Ţivian, 279-280).

Practicile oraculare care foloseau ca principal element seminţe de in sau cânepă erau des întâlnite la români, ruşi, ucraineni, slovaci. Cea mai simplă practică presupunea existenţa unei simple săminţe de cânepă şi a unui ac: „Înfige o sămânţă de cânepă într-un ac, pune-l în para lumânării; de sămânţa pocneşte, te măriţi nu după târzie vreme; iar de nu pocneşte, e semn c-ai să feteşti mult“ (Sevastos-1, 136). La ucraineni, de Sf. Andrei, fetele luau un pumn de seminţe de cânepă, ieşeau în curte, pe care o înconjurau de trei ori, le semănau, le grăpau cu cămaşa, zicând:

„Eu, Sf. Andrei,
Semăn cânepă.
Dă, Doamne,
Să ştiu
Cu cine mă voi mărita“
(Markevici, 65).

La scurt timp fata îşi va visa ursitul. Actul ritual al curăţării drumului era uneori o invitaţie deschisă adresată alesului: „De ajun se seamănă cânepă la trunchi şi se grapă cu cămaşa, ca să se facă pânză, drum ursitorului să vie, să-l vezi. Zici: «Eu nu samăn cânepă pentru pânză şi cămeşe, dar samăn drum ursitorului, în vis să-l visez şi aievea să-l văz»“ (Niculiţă-Voronca, 56). În alte practici se făcea mai mult decât o simplă aluzie la apropiata sosire. Aflăm astfel că visul ritual nu era pur şi simplu un mesaj, oricare ar fi el, trimis fetei, ci ea era cea care inducea, în cadrul acestei practici, varianta convenabilă, de care ursita trebuia să ţină seamă: „Iau sămânţă de cânepă, apoi se duce fiecare la lemnari şi seamănă puţină sămânţă peste dânsul. După aceasta se descing de un capăt de brâu şi încep a grăpa semănătura, zicând:

«Iată-mi fac brâul meu grapă,
Să mă visez la noapte măritată,
Culegând cânepă laolaltă
Cu alesul meu,
Cu ursitorul meu,
De trei ursite ursat,
De Dumnezeu dat,
De oameni bun îndemnat!»“
(Marian, 1994, I, 100).

O altă practică, utilizată tot în ajunul Sf. Andrei, uneori în ajunul Anului Nou, presupunea forţarea ursitorului, care era astfel obligat să răspundă solicitării tinerei, împins din spate de puterea demonică a plantei magice: se lua un pumn de seminţe de cânepă şi, pe ascuns, pentru a nu fi văzut de cineva, înainte de răsăritul soarelui, se lega într-un colţ al cămăşii şi se purta de către practicant toată ziua. Seara ele sunt semănate, acoperite cu pământ, grăpate cu cămaşa, după care se spune: „Cine-mi este ursit să vin’ la mine, să ia seminţele de cânepă“. Ursitul va veni cu siguranţă noaptea şi va dezgropa cânepa (*ibidem*). În ajunul Sf. Vasile sau al Bobotezei romăncele luau „tort de învăţătură sau din fuiorul de la cruce, îl pun în trei pentru o feştilă pe care întind apoi o lumânărică de ceară. Nu mănâncă nimic toată ziua, seara înainte de culcare aprind lumânărica, se închină, bat mătănii, bucăţica de lumânare ce a mai rămas o pun sub cap, şi apoi, culcându-se, în somn îşi văd ursitul“ (Marian, 1994, I, 142). O altă practică oraculară se desfăşoară astfel: „se duc cu ochii închişi din casă, se duc astfel până la trunchi şi acolo seamănă puţină sămânţă de cânepă. După ce au semănat, se dezbracă de straie şi, începând a grăpa cu acestea cânepa semănată, rostesc următoarele cuvinte:

«Cum nu poate creşte
Cânepa în acest loc,
Aşa să n-aibă acela
Care să mă ia
Stare
Şi alinare,
Ci să vie,
Să mă ia de soţie!»“
(Marian, 1994, I, 101).

5. *Grâul*

Sfinţenia legendară a grâului a făcut ca acesta să fie utilizat cu precădere în cadrul practicilor magice apotropaice. Fie că era consacrat sau nu, el putea oferi o protecţie redutabilă în faţa supranaturalului malefic. Rolul lui fast îşi găseşte, ca de obicei, explicaţii la graniţa dintre mitologia creştină şi cea populară. Să nu uităm însă că păstrarea tainei consacrării era, în acelaşi timp, o garanţie a viitoarei protecţii oferite de plantă: „Grâul e bun ca apărare împotriva farmecelor. Să se puie nouă fire de grâu sau douăsprezece pe sfânta masă, în altar, fără ca să ştie preotul. Pe acesta, dacă slujeşte douăsprezece liturghii, să-l ia şi să-l păstreze cu naforă, că nici un farmec nu se poate apropia“ (Niculiţă-Voronca, 133). În mod asemănător, se credea că fiinţele supranaturale puteau fi omorâte cu grâu (sau plumb) sfinţit în timpul a douăsprezece slujbe (Pamfile, 1997, 124). Tot cu valoare apotropaică se recomanda un alt fel de consacrare: „Să iei din nouă ogoare nouă spice de grâu şi din tot spicul câte un fir, să le pui într-un şipuşor cu agheazmă şi să-l porţi în buzunar...“ (Pamfile, 1998, 44). O imitaţie a mesei sfinte poate fi realizată în orice gospodărie, de Crăciun sau Anul Nou. Prin extensie, umplându-se de sacralitatea conferită de sfinţenia momentului, toate alimentele care luau parte la această „slujbă“ ad-hoc puteau acţiona favorabil în decursul anului, în situaţiile de criză: „În ajunul Crăciunului se obişnuieşte să se dea în nutreţul vitelor seminţe care au fost ţinute sub faţa de masă sau să se dea chiar o bucată de aluat dospit, spre a spori precum sporeşte pâinea“ (Pavelescu, 1944, 47). Momentele în care se putea realiza consacrarea grâului erau numeroase. În Muntenia se obişnuieşte să se pună în mijlocul jocului căluşarilor o strachină cu apă şi grâu, în timp ce mutul schiţează cu falusul lui de lemn aratul, ca gest fecundator al zeiţei pământului (Rădulescu-Codin, Mihalache, 64).

Fiind înzestrat cu aceste valori faste, grâul poate fi utilizat în numeroase practici magice cu caracter apotropaic. Viitoarea mamă poartă în sân boabe din cununa de la seceriş (Chivu, 111). Dacă se temea că vreun drumeţ sau cioban ar putea să fure mana grâului, despre care se credea că se găseşte în roua de pe spice, oamenii puneau la marginea drumurilor, pe sub poduri, câte o legătură cu tărâţe de grâu amestecate cu usturoi şi sare, pentru a anihila orice tentativă de furt (*idem*, 91). Alteori, gestul apotropaic era dublat de acte de propiţiere: „Pe patul unde şade popa de Ajun, se pun sub aşternut grăunţe pe care le dă la cloşte ca să nu înăduşe puii“ (*ibidem*, 64). În mod asemănător, „este credinţa ca la botez să se ţină în leagănul copilului grâu

timp de trei zile şi apoi să fie dat păsărilor, ca să cânte de bucurie şi să nu cobească a rău copilului“ (*ibidem*, 72). Cu aceleaşi valori era înzestrată coliva, care, pe lângă semnificaţia de aliment ritual al morţilor, constituia o bună ocazie pentru uşurarea situaţiei celui decedat: „Coliva însemnează păcatele mortului. De aceea, după înmormântare, se dă strachina sau tava cu colivă tuturor celor prezenţi, ca fiecare să guste câte o leacă dintr-însa pentru că câte fire de grâu ia fiecare din colivă, atâtea păcate, cred ei, că i se iartă mortului sau atâtea păcate ia cel ce a gustat asupra sa“ (Marian-3, 1995, 110). În alte cazuri, practica apotropaică constituia o adevărată ofrandă adusă fiinţelor care puteau provoca pagube semnificative şi despre care se credea că pot fi îmbunate cu puţin grâu, ce reprezenta aici în mod simbolic forţele faste ale vieţii. Peste tot se crede că păsările pot aduce pagube serioase holdei. De aceea, „la Lăsatul secului de carne şi a doua zi, în prima zi de post, le aruncă afară păsărilor cerului zicând astfel: «Păsările cerului, eu vă dau vouă hrană din mana mea, cu care să fiţi îndestulate şi de la holdele mele oprite“ (Marian, 1897, 40). Pentru ursitoare se puneau trei talgere cu grâu fiert, trei pahare cu apă şi trei cu untdelemn; bani (Marian-1, 1995, 98). Împotriva frigurilor, pentru a realiza ofranda rituală, în mâna dreaptă se ia un pumn de grâu, merg la râu şi, stând cu spatele la apă, spun: „Frigurilor, sunteţi şaptezeci şi şapte, hai, veniţi toate să luaţi“. Apoi aruncă grâul peste cap (Tarasova, 67). Astfel de practici apotropaice erau frecvente în cazul obiceiurilor de înmormântare: „Cât ţine mortul în casă, lumânările se aşază în blide pline cu grâu“ (Bocşe, 277). Ruşii spuneau şi ei că era bine ca mortul să fie presărat cu grâu, pentru a nu lua cu el mana (Baiburin, 1993, 111). Şi credinţele româneşti înregistrează practici asemănătoare: „În sicriu se pun: colac, boabe de grâu şi ţarină, ca să nu-i pară rău mortului după munca sa şi să ducă mana grâului“. „Aceeaşi semnificaţie o are şi obiceiul de a pune jugul întors la carul mortuar sau acela de a arunca în urma carului boabe de grâu“(Bocşe, 277).

Datorită rezultatelor deosebite în rolul de agent protector, grâul era utilizat şi în practici de propiţiere. Pentru bunăstarea familiei se răsucea o lumânare lungă în forma unei spirale, *statul casei,* punându-se pe rând nouăzeci şi nouă de boabe de grâu, uneori amestecate cu alte feluri de seminţe (Bocşe, 278). Lumânarea de la botezul unui copil se obişnuieşte să se stingă într-o strachină cu grâu. Acele boabe se amestecă apoi cu grâul de semănat, asupra căruia va transfera curăţenia (Chivu, 111). În ajunul Bobotezei şi al Crăciunului ung şi stropesc copacii cu grâu şi cu aghiazmă ca să se facă roditori (Marian, 1994, I, 125). În momente de cumpănă, când asupra

persoanei se puteau abate neplăceri, era din nou nevoie să fie stimulate impulsurile faste: „Romăncele din Moldova pun la foc grâu de fierbe, care apoi se împarte la rude sau la vecini, luându-se mai întâi din el vreo douăzeci de boabe care se înşiră pe o aţă roşie şi se leagă la gâtul copilului şi pe care o poartă până ce-i ies patru dinţi, apoi aţa aceea se aruncă într-un loc curat“ (Marian-1, 1995, 191). Căsătoria, cel mai adesea asociată fertilităţii simbolizată de boabele de grâu, înregistra numeroase practici de propiţiere. Şi astăzi se mai practică obiceiul de a arunca asupra tinerilor căsătoriţi boabe de grâu sau de orez. La întoarcerea de la biserică, la casa mirelui, tinerii erau întâmpinaţi cu boabe de grâu, pe care soacra le arunca asupra lor în semn de rodire. La sârbi, ieşind soacra cea mare înaintea miresei, peste prag, îi dă să guste de trei ori dintr-o lingură. După aceea, îi întinde un băiat mic, pe care mireasa trebuie să-l ridice de trei ori în sus şi tot de atâtea ori să-l sărute şi apoi să-i dăruiască o batistă. Pe urmă soacra îi dă o strachină cu grâu, pe care mireasa trebuie să-l arunce în toate părţile mai înainte de ce păşeşte cu piciorul drept spre pragul casei (Marian-2, 1995, 455). „Se pune masă aşezată dinaintea casei şi se aşterne un strai pe dânsa, în ea se presură flori, se pune pâine, băutură şi sare, pe care apoi suindu-se tânăra, aruncă boabele de grâu în patru părţi ale lumii, prin care aruncare aceea vor să ajungă, că precum zboară şi se îndepărtează grăunţele aruncate fiind, aşa să zboare şi să se îndepărteze toate relele de către căsătoria sa, încă şi aceea, că precum grâul semănat foarte înmulţite fructuri aduce, aşa să se înmulţească şi să sporească norocirea lor“ (Sevastos-1, 268). La logodnă, care constituia poate pasul cel mai important pe calea consumării căsătoriei, „se puneau două inele într-o farfurie plină cu grâu şi apoi preotul lua inelele tinerilor şi le amesteca prin grâu. Apoi chema pe tineri şi le zicea că grâul e de secerat şi că ei sunt secerătorii şi trebuie să se silească să-l secere; atunci tinerii începeau a-şi căuta inelele prin grâul din farfurie“, pe care apoi preotul li le punea în deget. Prin inele se credea că li se va transmite celor doi tineri forţa de regenerare a grâului, fecunditatea (Chivu, 75).

Considerat a fi, în acelaşi timp, şi hrană a morţilor (în varianta sa fiartă, coliva), grâul, ca şi bobii, în alte mitologii, putea fi utilizat cu succes în practicile oraculare, în virtutea contactului pe care-l putea stabili cu lumea cealaltă. Încercând să-şi influenţeze ursita în anul ce vine, „în seara Sfântului Andrei, toţi ai casei, şi îndeosebi fetele mari şi băieţii, seamănă grâu în câte o strachină sau glastră cu pământ. Aceluia îi va merge mai bine, va fi mai sănătos şi mai norocos, căruia i-o răsări grâul mai bine şi o creşte mai frumos“ (Pamfile, 1997, 229). S-a atestat obiceiul numit „cu grâul“, de a

se pune într-o farfurie, în fiecare an la Sf. Andrei, grâu la încolţit, care se ţinea până la Sf. Vasile. Grâul acesta nu trebuie să lipsească din nici o casă: cu el încolţit umblau pe la case în ziua de Anul Nou sau îl puneau pe stâlpii porţii. Rostul principal al obiceiului era de promovare a fertilităţii, de vreme ce umblau cu el la urat, dar şi de prezicere a sănătăţii şi prosperităţii fiecărei gazde care punea grâu la încolţit: dacă grâul încolţea frumos era semn de câştig, dacă era galben era semn de boală şi de necaz, dacă nu încolţea era semn de moarte (Bot-1, 313-314). În mod asemănător, se spune că va fi grâul bogat în anul care vine, dacă visezi grâu verde în Postul Crăciunului (Chivu, 105). Un alt tip de practică oraculară în care se aprecia norocul persoanelor interesate se desfăşura de Anul Nou: pe vatra încinsă se aruncă, pentru fiecare membru al familiei, câte un bob de grâu. Acesta se încinge şi apoi sare de pe vatră. Dacă, din nefericire, sare spre apus, e semn rău pentru persoana căreia i-a fost rânduit (*idem*, 111). Alteori, fetele iau câte o mână de grâu şi se duc la copca ce au făcut-o de cu seară ori la fântână şi îl aruncă în apă. Dacă tot grâul aruncat se scufundă, atunci e semn că nu se vor mărita în acea iarnă (Marian, 1994, I, 110). Punându-se accent pe aceeaşi valoare oraculară, grâul este utilizat şi în practici de divinaţie premaritală: „Presură grâu pe laiţă sau pe pat, unde socoteşti că va şedea preotul şi de se nemereşte ca preotul să se aşeze tocmai acolo, atunci în câşlegile de iarnă fata face nuntă“ (Sevastos-1, 136). Încercând să se împărtăşească puţin din sfinţenia grâului, fetele îşi manifestau aşteptările în formulele vrăjilor: „Cum e mai ales grâul de sămânţă din toate buruienile, aşa să fiu eu mai aleasă decât toate fetele...“ Pentru a ajunge în stadiul de clarviziune onirică, şi, de asemenea, pentru a sugera viitoarele însuşiri, de care era nevoie pentru a stârni interesul peţitorilor, tinerele apelau şi la acte magice centrate pe prezenţa grâului: erau furate trei spice din trei lanuri de secară joi seara şi dormeau cu ele în păr; a doua zi, spicele erau legate cu un fir roşu într-un măr din grădină (Chivu, 112). „Fetele adună nouă spice din nouă ogoare şi iau din ele boabe pe care le înmoaie în aghiazmă, apoi le leagă într-o batistă şi le ţin, în scopuri apotropaice, în sân. Aceste boabe erau aducătoare şi de noroc în dragoste“ (Niculiţă-Voronca, 133). Alteori, ca în cazul farmecelor de aducere a ursitei ce foloseau usturoiul, un număr simbolic de boabe de grâu (ce aminteşte de bobii rituali prin intermediul cărora se realiza cea mai cunoscută ghicire din mitologia populară): „Ca să-şi viseze fata ursitorul, să puie spre Sf. Andrei patruzeci şi unu de fire de grâu sub cap şi să zică:

«Voi 41 de fire de grâu!
Eu voi adormi şi voi hodini,
Dar eu mă rog lui Dumnezeu
Să-şi trimeaţă îngerul meu,
Să-mi arate pe ursitorul meu,
Cel ce mi-i dat de la Dumnezeu».

Peste noapte cred fetele că-şi vor vedea ursitorul în vis arătându-li-se“ (Pamfile, 1997, 228). Datorită calităţilor sale, prin excelenţă faste, grâul nu este folosit, în mod tradiţional, în farmece de dragoste (cu excepţia practicilor divinatorii, cum am văzut mai sus). Am întâlnit totuşi o vrajă singulară, e adevărat, inclusă într-un context nespecific – este vorba despre culegerea mătrăgunei – a unei plante celebre, utilizată în mod curent în farmecele de dragoste. Este interesant că valenţele demonice îi sunt atribuite aici grâului, care, la îndemnul fetei, se transformă în tradiţionalul ajutor supranatural ignic: „Mătrăguna este, alături de hrean, foarte întrebuinţată pentru vrăjile de dragoste. Când se vor ivi zorile zilei alese pentru ceremonie, două fete vor porni, pe nemâncate, spre locul respectiv, în cea mai mare taină. O dată ajunse acolo, după ce mătrăguna este găsită, ele se vor dezbrăca, şi, goale, se vor apleca de trei ori până la pământ înspre răsărit, înconjurând-o de tot atâtea ori. Va fi scoasă apoi cu sapa şi culcată spre răsărit. În groapa formată se vor pune pâine, sare şi un ban de argint reprezentând plata ei, pentru că altfel nu-i de leac şi se răzbună. Atunci se va folosi următorul descântec:

«Grâu cu nouă coturi,
Fă-te şarpe cu nouă colţuri,
Cu nouă aripi zburătoare,
Cu nouă picioare umblătoare,
Cu nouă picioare ciocănitoare,
Cu aripile să-l loveşti,
Cu ciocul să-l ciocăneşti
Şi la mine să-l porneşti.
Eu mişc lacu,
Lacu pe dracu,
Dracu pe *cutare*.
În mâni,
În urechi,
În pene
Şi-n sprâncene,
Oriunde va merge,
La cine va trece,
Oriunde va călca
Să nu poată sta
Până ce pe mine nu m-a vedea,
Căci eu sunt ursitoarea ursată,
De către Dumnezeu lăsată».

Se acoperă apoi totul, iar culegătoarele vor face trei plecăciuni spre apus, după care se aşază spate în spate, una cu faţa spre răsărit, cealaltă cu faţa spre apus, iar ceea din urmă va ridica mătrăguna şi o va preda celeilalte“ (Ştefănescu, 7-8). În plus, grâul apare şi în alte rudimente de farmece, este adevărat, este vorba de vrăji de întoarcere, cu un pronunţat caracter apotropaic, ca în exemplul de mai jos, ele fiind îndreptate împotriva tăciunelui de grâu: „Femeia pleca la holdă dis-de-dimineaţă, înainte de răsăritul soarelui. Pe drum avea grijă să nu vorbească cu nimeni. Când ajungea la lanul de grâu, alegea nouă spice numărând de la nouă la unu, apoi spunea de trei ori: «– Aşa cum întorc eu număratul, aşa să se întoarcă tăciunele!» Apoi înconjura holda de grâu de trei ori, se întorcea acasă şi cele nouă spice de grâu le punea în băbătie spunând: «– Aşa să piară tăciunele din grâu, cum se usucă spicele!»“

(Chivu, 91-92). Tot pentru restabilirea echilibrului, în caz de secetă, cu deosebire la începerea anotimpului cald, şi în sensul asigurării fertilităţii, pe 23 martie fetele pun grâu în blide cu apă cu scopul de a invoca ploile (Bocşe, 268).

6. *Mărul*

Simbolica erotică[1] a mărului este conturată în numeroase specii folclorice, din care evidenţiem în primul rând cântecele de dragoste. În descântecele de ursită apare frecvent laitmotivul „cu măr dulce te îndulcesc şi la mine te pornesc". Basmele păstrează şi ele reminiscenţe ale unei fecundităţi excesive conţinute de mere: „o fată..., mergând printr-un pomet cu poame frumoase, a rupt un măr şi l-a mâncat şi din mărul acela a născut"; „tatăl ei n-a crezut-o şi a chemat pre toţi domnii cei mari la sesie şi-a dat la fiecare câte o bucată de lemn de pădureţ uscat în gură; la care va înfrunzi, acela i-a făcut copilul" (Niculiţă-Voronca, 153, 44). Antichitatea înregistrează de asemenea fructul respectiv printre atributele zeiţei dragostei. Renumita statuie a Afroditei din templul de lângă Lycion o înfăţişează ţinând într-o mână maci şi în cealaltă un măr (Pausanias, 2, 10, 5).

În afara practicilor oraculare ce acţionează în primul rând prin puterea fastă a busuiocului, în care mărul apare cel puţin dispunând de puteri egale, consemnăm numeroase încercări de consultare a ursitei exclusiv prin intermediul acestui fruct: „Pun fetele într-un vas cu apă o cracă de busuioc şi una de măr (cruciş), apoi un ban de argint ca punte, lăsându-le astfel până dimineaţa, ca peste noapte să viseze pe tânărul care-o va lua în căsătorie. Dacă împreună cu tânărul visează verdeaţă, va fi norocoasă; iar de va visa bivoli, atunci e semn rău, şi trebuie să-şi desfacă de ursită" (Rădulescu-Codin, Mihalache, 12-13). În acelaşi scop şi cu largă răspândire teritorială este

[1] Este interesant să observăm că şi mărului, asemeni unei alte plante magice, alunului, i se atribuie un caracter demonic, fiind pus în legătură cu acelaşi Sf. Ilie. Legenda spune că „dintâi şi-ntâi din măr Sf. Ilie a gustat. Mărul e copacul lui Sf. Ilie" (Niculiţă-Voronca, 796). Alte credinţe completează această imagine a mărului demonizat: „La Sf. Ilie vin morţii pe la casele lor, şi mai ales copiii. Femeile cheamă atunci copii străini de prin sat şi, adunându-i sub un măr nescuturat încă, adică un măr de unde n-a luat nimeni mere, îl scutură pentru întâiaşi dată, ca să culeagă copiii mere, iar morţii să se veselească" (Pamfile, 1910, 208). În acest sens poate fi explicată şi prezenţa mărului/pomului în ceremonialul de înmormântare. V. şi apropierea morţii sugerată pe plan oniric, de dărâmarea casei sau a cuptorului, de căderea dinţilor sau de prăbuşirea unui pom înflorit (Ciubotaru-1, 372). „Până la Sf. Ilie să nu arunci cu mere în sus, pentru că-i rău de piatră"; „până la Sf. Ilie să nu se taie merele cu cuţitul, căci bate piatra" (Niculiţă-Voronca, 796).

practica fetelor de a face „punţi din crăcuţe de măr dulce“, care se pun în noaptea de An Nou pe malul apei, „pentru a visa ursitul“ (*idem*, 5). „În noaptea de Bobotează se punea o cracă de măr dulce pe apă şi dimineaţa te duceai s-o vezi şi dacă era plină de chidă, adică de gheaţă, luai un băiat bogat, dacă era goală, era sărac“ (Ciobanu, 4). Aleori se punea în apă, la Sf. Andrei, o crenguţă de măr. Dacă crenguţa înmugureşte şi înfloreşte, cel ce-a pus-o era considerat norocos (Pamfile-2, 1916, 72). Amintind mai degrabă de vrăji, datorită asocierii cu acul şi focul (flacăra lumânării), alte practici divinatorii puteau oferi răspunsuri mai sigure la întrebările arzătoare („Mere de visezi că-ţi dă cineva, e dragoste“): „ca să ştii dacă te iubeşte cine te gândeşti, iei un sâmbure de măr şi-l înfigi într-un bold şi-l aprinzi la lumânare. De pocneşte, te iubeşte, de nu, nu“ (Niculiţă-Voronca, 127). Dovedind un caracter activ, specific vrăjilor, mărul demonic avea nevoie de ofrande pentru a înfăptui cerinţele tinerei: „Ca să te iubească cineva, să împungi degetul cel mic, să picure trei picături de sânge într-un măr şi să-l dai aceluia să-l mănânce“ (Niculiţă-Voronca, 797). În preajma pomului roditor, fetele nemăritate, la începutul primăverii, încearcă să deturneze actul fast al altoirii pomilor în folosul lor: „Când pomii sunt altoiţi, merg de rup altoiul zicând: «Nu vă las să vă uniţi voi, ci eu cu altoi de neam omenesc, c-aşa a fost dat»“ (Rădulescu-Codin, Mihalache, 93). În acest sens, nu este surprinzătoare prezenţa mărului în obiceiurile de nuntă, mai ales când semnifică acceptul pentru încheierea căsătoriei, fiind nu numai un simbol erotic, ci şi unul al fecundităţii, al bunăstării viitoare: „În alte părţi ale Transilvaniei, şi anume în Maramureş, peţitorii, după ce mai întâi iau pe departe pe părinţii fetei şi cunosc din vorbele acestora că ar voi să-şi mărite fata, scoate unul de sub suman o ploscă cu rachiu, iar celălalt un măr, şi le pun pe masă. Mărul se deosebeşte mult de alte mere. În el sunt băgaţi, de regulă, vreo doi-trei taleri, vreo câţiva puişori şi cel puţin un galben. Şi fiecare ban trebuie să fie nou (...). Toţi ştiu că mărul e semnul încredinţării, iar plosca de rachiu se goleşte după încredinţare. Peţitorii dau fetei, în mână, un măr înzestrat cu bani; dacă ea primeşte mărul, încredinţarea se face numaidecât şi se bea rachiul“ (Marian-2, 1995, 85-86). În Macedonia, când mireasa se pregăteşte să treacă pragul noii case, i se dă o farfurie cu unt şi, luând din el cu degetele, unge pragul uşorului, sus şi jos, apoi în dreapta şi în stânga, şi drept ştergar, spre a-şi şterge degetele, i se dă un caier de lână, apoi un măr în care se află vârâte mai multe monede, şi-l aruncă drept în sus, şi care îl prinde acela se consideră că are să fie cu noroc (*idem*, 443). La sârbi, la sosirea miresei este ridicat în faţa ei un copil, căruia aceasta îi dăruieşte un măr. După aceea, scoţând din sân un măr în care e împlântat un ban, ea îl azvârle peste casă (*ibidem*, 455).

O serie de credinţe ilustrează apartenenţa acestei plante la lumea morţilor. Fără a vorbi de pomana rituală de la Sf. Ilie (sau, în alte zone, desfăşurată mai târziu), când se împart mere, sau de prezenţa mărului-pom la înmormântare (să nu uităm că sub măr era aşezată şi hrana destinată morţilor, în cadrul pomenirilor: „e obiceiul ca, după ce s-a sfârşit praznicul, să se strângă toate fărmăturile şi să se îngroape sub un măr şi noaptea vin toate sufletele la fărmăturile celea şi-şi cunosc fiecare bucăţica care a fost dată de sufletul lui“ – Niculiţă-Voronca, 373), visele premonitorii identifică merele cu sufletele morţilor: mere, pere dacă visezi, sunt suflete care cer de pomană; măr sau pară dacă visezi căzând din copac, va muri cineva din familie (Niculiţă-Voronca, 374). În acest sens trebuie explicată şi interdicţia tăierii acestui copac: măr e păcat să tai, până nu răsădeşti altul în loc.

7. *Mătrăguna*

Mătrăguna, dacă este undeva în grădină, nu se scoate, că apoi moare fata sau gospodina casei aceleia.

Gorovei, 1995, 147

Timpul propice culesului mătrăgunei este perioada dintre Paşti şi Înălţare. Cu o săptămână înainte, mătrăguna este „menită“; se pleacă în căutarea ei şi i se leagă o fundă roşie, ca să fie găsită mai uşor în dimineaţa culesului. De îndată ce sosesc în pădure, femeile se duc direct spre ea: „ele nu au voie să caute“. Culegerea rădăcinii de mătrăgună se făcea în cadrul unui ceremonial deosebit. În Ţara Oaşului, de pildă, se merge după mătrăgună cu pălincă, cu pită, cu pască sfinţită de la Paşti. „Şi-apoi când vei sosi la mătrăgună trebuie să-i închini cu palincă, nu pui mâna pe ea până nu-i închini: «Laudi-se Isus Hristos». Şi să zici: «Aşa să mă cinsteşti, cum te cinstesc şi eu». Şi trebuie să fie două femei care merg după mătrăgună şi mai trebuie un leu care-i cap de împărat, şi un cuţit. Una se preface că o taie şi alta că o prinde. După aceea o scoate afară din pământ. Şi în locul ei pune palincă şi îngroapă pită şi slănină şi pască sfinţită. Şi trebuie să joace amândouă pe groapă, dezbrăcate complet“ (Ştefănescu, 7). Culegerea plantei se face în taina nopţii, pe linişte deplină. Pregătirea *farmecului* are loc în cadrul unui ceremonial deosebit, cu apă ne-ncepută, în oală nouă în care se pun miere şi zahăr, pâine şi vin, în timp ce rostesc cuvintele: „Îţi dau aceste

bunătăţi, tu să dai leac şi frumuseţe lui *cutare*". Ea trebuie plătită, căci altfel nu numai că nu va avea leac, ci „noaptea va striga pe cei care au cules-o să o ducă de unde au luat-o, iar dacă nu o duc, se răzbună" (*idem*). Spre deosebire de plantele despre care am discutat până acum, care aveau în general valori propiţiatorii, fiind mai rar folosite în cadrul unor vrăji cu un pronunţat caracter demonic, mătrăguna este prin excelenţă interpretată ca o plantă nefastă. Gama de acte magice în care era utilizată era foarte largă[1]:

7.1. Produce nebunie, moarte

Practica otrăvirilor cu mătrăgună constituia o obişnuinţă în trecut. Ea se punea în mâncarea sau în băutura acelor ce trebuiau să fie pedepsiţi, producându-le nebunie. Când era culeasă „pe bolunzit" (pentru a îmbolnăvi pe cineva) sau „pe moarte", actul ritual al culesului era însoţit de proferarea blestemelor. În asemenea cazuri planta era administrată celui căruia îi era destinată, în băutură sau în mâncare. În judeţul Vaslui s-au păstrat reminiscenţele unui cult important al mătrăgunei. Într-o zi de duminică iniţiatul ce dorea să-i dobândească favorurile se ducea la locul unde creştea, îi aducea ofrandă de mâncare şi băutură, adică pâine şi vin, şi o lua acasă cu lăutari cântând şi cu alai de lume. Acasă trebuia ţinută în cinste, posesorul ei fiind mereu voios, trebuind să nu se certe cu nimeni şi să nu blesteme (dacă încălca aceste reguli, mătrăguna îl omora). Mătrăguna putea fi trimisă oriunde de către deţinătorul ei, aducându-i acestuia tot ceea ce îi cerea (asemeni auxiliarilor supranaturali de tipul spiriduşilor). În fiecare duminică el trebuia să aducă lăutarii să-i cânte şi sătenii să joace, el însuşi fiind, mai ales în această zi, foarte bucuros (Pamfile-1, 1916, 9). Sensibilitatea deosebită a plantei este marcată de numeroasele interdicţii care marchează culesul şi transportul ei: „Dacă cineva află că ele [femeile] aduc mătrăgună sau dacă, în urma lor pe drumul sau cărarea pe care au trecut cineva se bate, se ceartă sau se înjură, dacă se aruncă cu pietre sau se lasă să cadă ceva, efectul mătrăgunei este invers decât cel pentru care s-a cules" (Eliade-1, 1980, 208). Evident, puterea nefastă a mătrăgunei poate fi activată tocmai prin încălcarea interdicţiilor de mai sus, nu atât prin intermediul persoanelor care participau la cules, ci prin cel al martorilor indiscreţi: „Într-o zi mama unei fete din sat aducea mătrăgună. După ce femeile au trecut, slujnica noastră se apucă deodată să mă bată. Mă înjură, mă trase de păr, mă dădu dracului şi apoi mă alungă cu

[1] Despre utilizarea acestei plante în practicile terapeutice, v. lucrarea noastră *Metamorfozele sacrului. Dicţionar de mitologie populară,* Editura Paideia, Bucureşti, 1998, art. *Mătrăguna*, pp. 191-192.

bulgări. Mă apucai să plâng, neştiind ce voia de la mine. Se năpusti spre bucătărie, răsturnă vesela, putinile şi străchinile (...). Câteva săptămâni după aceea, fata a cărei mamă fusese văzută de slujnică în momentul în care se întorcea cu mătrăguna, fu bătută şi alungată de la horă. Mama ei se plângea peste tot, declarând că nu înţelegea de ce fata ei era urâtă de toţi şi neplăcută feciorilor. Ea nu ştia că servitoarea noastră aflase că ea aducea mătrăguna şi distrusese în felul acesta vraja“ (*idem*).

7.2. Favorizează măritişul

Când două fete merg la cules de mătrăgună, ele se îmbrăţişează şi se mângâie, zicând:

„Mătrăgună, mătrăgună,
Mărită-ne peste-o lună,
De nu-n asta-n aialaltă,
Mărită-ne dup-olaltă,
Că dacă ni-i mărita,
Te-oi cinsti,
Te-oi lăuda,
Cu pită te-oi ospăta
Şi cu vin te-oi adăpa,
Şi bănuţ din sân ţi-oi da,
Şi la brâu eu te-oi purta
De luni până sâmbăta
Şi la joc duminica.
Da de nu mi-i mărita,
Cu cuţitul te-oi tăia
Şi în foc te-oi arunca
Şi-n cenuşă ti prefa“
(Golopenţia, 283).

Într-o descriere a acestui obicei din fostul judeţ Turda, fetele care vor să fie chemate cel mai des la horă şi să se mărite primele, se duc la miezul nopţii îmbrăţişate până la locul unde se află mătrăguna. Fiecare ţine în gură câte un ban de argint, aşezat astfel încât să atingă în acelaşi timp dinţii şi limba. Se apleacă apoi peste mătrăgună fără s-o atingă cu mâinile şi rup câteva frunze cu dinţii pe banul de argint (Eliade-1, 1980, 209). Când se duc să culeagă planta menită unei vrăji de trezire a dragostei, fetele pleacă spre miezul nopţii, goale şi despletite, îmbrăţişîndu-se şi sărutându-se tot timpul, până la locul unde creşte mătrăguna. Când ritualul este condus de către o bătrână, aceasta rosteşte formulele magice în apropierea mătrăgunei, în timp ce însoţitorii ei mănâncă, beau, îşi spun vorbe de dragoste, se îmbrăţişează şi se sărută. Când se încheie descântecul, ele dansează în jurul plantei, în timp ce bătrâna sapă atent pământul pentru a nu rupe nici cea mai mică bucăţică de rădăcină. În timpul dansului, învârtindu-se în jurul plantei, femeile cântă:

„Mătrăgună, Doamnă bună,
Nu te iau de bolunzât,
Ci te iau pe îndrăgit,
Nu te iau să bolunzăşti,
Ci te iau să îndrăgeşti“.

Oferim încă un exemplu semnificativ pentru practicile magice de aducere a ursitului. Textul vrăjii face parte într-adevăr din categoria farmecelor de aducere a ursitului, planta dispunând atât de forţa necesară gonirii tânărului, cât şi de cea de potenţare a calităţilor fetei (care trebuie să se spele pe cap cu rădăcina ei):

„Tu, buruiană dragă,
Doamnă mare,
Îţi dau pâine şi vin [se fac trei mătănii],
Tu să-mi dai ursitorul meu.
De-o fi dinspre răsărit,
De-o fi dinspre apus,
De-o fi dinspre amiază,
De-o fi dinspre miazănoapte,
Să-mi dai ursitorul meu.
S-aud scaune hodorogind,
Uşi scârţâind,
Şi să beu vin,
Să mănânc pâine
Şi să râd cu ursitorul meu la masă“
(Vasiliu, A., 26-27).

Forţa magică a plantei este folosită împreună cu cea a altor elemente demonizate: „La miezul nopţii te piepteni. Îmbucătura pe care o mănânci întâi s-o pui în sân şi pe urmă o pui la cap, la pieptene. Şi buruienile le pui înspre răsărit. Apoi vine ursitoarea/ursitul/. O visezi noaptea. Marţi dimineaţă săpi buruiana şi marţi seara te lai cu ea“ (*idem*). Dar mătrăguna nu este folosită numai în practicile magice de potenţare a dragostei. Ea poate fi un remediu puternic în vederea „reparării“ unei relaţii, astfel că apare şi în practicile care au ca scop *întoarcerea* dragostei (sau, de ce nu, provocarea dragostei, *întoarcerea* atenţiei/privirii bărbatului iubit către fată). Diferenţa dintre cele două practici magice este dată de actele componente ale ritualului, care este constituit din numeroase elemente ale magiei simpatetice. „Fetele sau femeile tinere merg câte două, în miezul nopţii, goale şi despletite, îmbrăţişate şi sărutându-se tot drumul, până la locul mătrăgunei (...). Se duc apoi la moară, fură cu mâna *întoarsă* făină, pe care o cern printr-o sită *întoarsă*. Cu această făină, mătrăgună şi miere fac o pastă pe care o lasă să se acrească. Se pune apoi fie în ţuică, fie în ceai, fie în cafea, fie într-o plăcintă pe care o oferă flăcăului pentru a-i trezi dragostea“ (Eliade-1, 1980, 209). Ambivalenţa întoarcerii, surprinsă în ritualul de mai sus, nu este însă epuizată prin precizarea tipului de magie de dragoste. În general actele magice, fie că au un caracter malefic sau unul benefic, sunt caracterizate, aşa cum am mai amintit, printr-o deosebire flagrantă de actele cotidiene. Pentru a nu se confunda accidental cu acestea, practicile magice reiau actele cotidiene *cu semnul minus, întorcând pe dos* realitatea cunoscută. Această distincţie este surprinsă într-un recitativ magic adresat mătrăgunei la culesul „pe urât“, caracterizat de o intenţionalitate

malefică. Când o culegeau „pe urât“, cele două culegătoare se întoceau cu faţa de la ea şi, scărpinându-se la spate spuneau:

„Eu te iau,
Pe ce te iau?
Pe urât, nu pe plăcut,
Nici pe văzut.
Cine te-o lua
Sau te-o bea,
Numai cu dosu te-o vedea,
Cu faţa ba“
(Butură, 3).

Mai mult, când se culege mătrăguna „pe urât“, femeile merg la plantă cu hainele murdare, rostesc vorbe urâte etc.

8. Socul

„Focul pe lume întâi Dumnezeu l-a făcut, ca să sfinţească o biserică. A adus o pădure de lemne şi a aşezat-o în jurul bisericii şi i-a dat foc să ardă. Dracul atunci a venit cu un băţ de soc şi a furat de la Dumnezeu foc. De aceea socul nu se pune pe foc, că e lemnul necuratului, în care a furat el foc“ (var.: „În Botoşani se zice că fumul s-a făcut când a pus diavolul socul, ca să fure foc de la Dumnezeu“; Niculiţă-Voronca, 1198). În unele părţi ale Transilvaniei se credea în existenţa unui spirit rău, care îi omora pe copiii nebotezaţi, numit Baba Coaja**,** şi care le închidea sufletele în tufişuri de soc, unde rămâneau până le putrezea corpul. De asemenea, se spunea că sub soc locuieşte un duh vrăjmaş care păzeşte comorile îngropate sub el, nelăsând pe nimeni să se apropie de ele: „Socul e lemnul dracului; el la rădăcina socului şede. Socul nu poţi să-l scoţi din pământ ca să-l muţi, că sau mori, sau nebuneşti; dar îi pun oamenii foc la rădăcină, ca să-l stârpească, că focului nu-i poate face nimic“ (Niculiţă-Voronca, 1194). Alteori se încerca o reducere a extensiunii malefice a plantei: „Socul are rădăcina ca un cap de om, cu ochi etc.; el e cap şi vrea cap; mori dacă nu-i dai pace“, sau: „Socul în sus e curat, căci din el se fac fluiere, ţevi etc., numai rădăcina lui e a necuratului“ (*idem*; dovadă utilizarea lui în cadrul practicilor de propiţiere: se mulge primul lapte printr-o ţevie de soc, prin patru ţevii de ulm, sau printr-o piatră găurită, din care se crede că a băut curcubeul – „Apa de unde bea curcubeul are mare priinţă roadelor câmpului. Dacă se udă bucatele la o secetă cu astfel de apă, bucatele cresc minunat“ – Pavelescu, 1944, 41).

Cea mai frecventă pedeapsă pentru cel care atingea sau vătăma această plantă era paralizia. Dar, se mai spunea: „nu este bine să calce cineva sub un soc, căci îl pândesc nenorocirile. Se spune că dacă se întâmplă să treacă

atunci duhurile necurate prin acel loc, omul culcat poate chiar să înnebunească“ (Niculae, 158). Lemnul de soc nu se pune pe foc, căci acest gest atrage dureri de măsele, producând tuturor celor din casă neplăceri. Nici dacă un soc este prea aproape de casă, încurcând gospodăria, nu este săpat pentru a fi mutat din loc, căci cel care îl sapă şi îl scoate din pământ se îmbolnăveşte curând. Un asemenea spirit este întâlnit şi la danezi – *femeia-soc*, cea care răzbuna orice rău făcut socului. Se povesteşte că un om care ar fi tăiat un soc a murit în scurtă vreme. Se mai spunea, de asemenea, că un soc, aflat în curtea unei case, se plimba mereu pe la apusul soarelui, se uita pe fereastră, pândind dacă erau copiii singuri în casă. Pedepsea, de asemenea, gospodăriile în care se găseau mobile din lemn de soc (Gorovei, 1990, 182-183). În Anglia, Suedia se fereau, de asemenea, să taie soc fără a cere permisiunea *bătrânei doamne*, în caz contrar tăietorul îmbolnăvindu-se (Runeberg, 125; Spence, 108). Conform unor legende etiologice, socul ar fi fost un ucenic al diavolului într-ale vrăjitoriei. Din cauză că l-a trădat, punându-i în gardă împotriva lui pe oamenii simpli, dracul l-a omorât. „Atunci Petre, înduioşându-se până la lacrimi de această existenţă uitată, îi ceru Domnului să-l învieze. «– Am să fac ceva pentru el, Petre» – şi zicând aceasta, îşi întinse mâna asupra părăsitului mormânt şi zise: «– Răsai din negura vremurilor şi a uitării, bunule Soc, neamul tău este iertat din negura trecutului şi creşti de-a pururi printre cei care ţi-au fost dragi! Fii tufanul aducător de leacuri, ca şi pe vremuri, răzbună-te necontenit pe acel care te-a omorât pe nedrept!»“ (Brill, 1994, II, 51).

Planta putea fi utilizată în unele rituri propiţiatorii, atunci când se dorea influenţarea rezultatului unei acţiuni importante: „Socul e om. Pentru judecată să iei soc, cu pâine şi cu sare şi să zici:

«Socule, biruitorule:
Ai biruit pe tatăl tău,
Ai biruit pe mama ta,
Ai biruit pe fratele tău,
Ai biruit pe sora ta,
Biruieşte şi pe duşmanul meu
Şi fă ca să-l biruiesc eu!»

Îl pui în apă şi te speli pe faţă, pe cap, – iar crenguţele le iei cu sine când mergi la judecată şi numaidecât câştigi“ (Niculiţă-Voronca, 1194-1195). Alteori, ţeava obţinută din tulpina plantei era canalul de trecere prin care cuvintele căpătau valenţele magice aşteptate. Vrăjitoarea lua o ţeavă de soc, inspira pe ea şi spunea:

„Buhu de N. să se ducă!
Că eu am strigat cu ţeavă de soc,
Cu soroc de foc...“
(Pamfile, 1998, 42).

Socul este utilizat, ca mai toate plantele magice, şi în practicile oraculare. În anumite regiuni, în timpul şezătorilor, unele fete ies din casă şi numără parii din gard. Apoi se duc la un soc şi se descântă ca să atragă feciorii la ele. La soc stă necuratul, şi dacă greşesc descântecul, au necazuri cu el. După descântec rupe fiecare câte o creangă de soc şi o duce acasă, o pune pe foc şi o arde (Moraru, 51). Datorită prezenţei spiritului malefic în interiorul plantei, socul este un element preferat, utilizat şi de vrăji: „Toate farmecele la soc se fac; de aceea sub soc să nu te culci. La soc merg fetele noaptea în pielea goală şi-l sorocesc cu pâine şi sare şi cu zahăr, să-şi vadă ursitorul. De iese cal, e bine; de iese om, e bine; de iese stafie, e bine; dar de iese un sul de fum, atunci fata n-are parte“ (Niculiţă-Voronca, 1195). Uneori îl sorocesc pentru joc, pentru dragoste, pentru „întors pe cineva“. Merg după apusul soarelui, cu pâine şi zahăr, rachiu şi zic, fără să ieie frunze:

„Socule întorcătorule,
Întorci pochi [popi] de la pochie,
Domni de la domnie,
Boieri de la boierie,
Întoarce şi pe ursitorul meu
(Sau pe cutare),
Până la mine n-a gândi
Să scoată s-a plesni...“
(*idem*).

Sau, într-un descântec-farmec de dragoste şi de ursită: „Descântec la soc, alun şi la măr dulce. Mergi şi tai trei mlade de soc, trei de alun şi trei de măr dulce. Descânţi la fiecare copac şi beţele le pui sub cap şi visezi ursitorul – şi vine:

«Soc Solomon! Soc Solomon!
Eu cu soc te solomonesc,
Cu inimă bun şi mare dragoste
La mine te îndoiesc.
Eu cu alun adun
Omul cel bun.
Eu cu alun te-adun
Şi cu măr dulce te-ndulcesc
Şi la mine te pornesc
La mine te sosesc
Vii? Vin!
Vii? Vin!
Da de nu-i veni şi nu-i veni,
Inima din tine pe loc a plesni.
Dar de nu-i pleca şi nu-i pleca,
Inima din tine pe loc a crăpa.
Iute şi degrabă să porneşti
La mine să soseşti!
Eu când la tine am gândit
Mie noaptea mi-a părut
Că eşti un câine jupit.
Şi tu când ai gândit la mine
Ţi s-a părut că sunt o căţea buhoasă.
Dar eu mai tare ţie să-ţi par mai frumoasă.
Dar cum să-ţi par eu ţie?
Ţie să-ţi pară că tu eşti
Într-o casă de aur îmbrăcată
Şi cu mine te-ai sărutat
Şi cu mine te-ai dezmierdat»“
(*ibidem*, 1195-1196).

Ca în cazul dezgropării rituale a rădăcinii de mătrăgună, vraja ce utilizează socul presupune oferirea unei ofrande substanţiale, care să-l

cointereseze: „În nouă marţi seara, te duci la o tufă de soc, dacă se poate să fie lângă o vale sau râu, şi-i duci socului ca daruri: un filer, o bucată de pâine de grâu şi puţină sare; ş-apoi scuturând socul, zici vorbele de mai jos. Gătindu-se descântatul, întorci spatele către soc şi arunci peste cap înapoi, darurile aduse, adică banul, pâinea şi sarea, dar aşa ca să cadă chiar pe soc, ş-apoi te iei la fugă, neuitându-te înapoi. Descântecul e următorul:

«Eu scutur socu,
Dar nu scutur socu,
Ci scutur pe Nacu,
Nacu scutură pe dracu,
Dracu scutură pe ursitu meu.
De-i în lume, peste lume,
Să vie la mine-anume.
Să n-aivă stare, nici alinare,
Pân-la mine n-a plecare,
Cum n-are apa-n vale,
Când cură mai tare.
Nici atâta stare să n-aivă
Fără de mine într-un loc,
Nici cât arde-un fir de păr în foc.
Să vie, să vie, să vie:
Fuga ca vântu,
Repede ca gându.
Şoareci în cioareci,
Furnici în opinci,
Foc în clop»“
(Bârlea, I., 338).

9. *Usturoiul*

În general, după cum se ştie, usturoiului i se conferă o valoare apotropaică generalizată. Împotriva bolilor, a duhurilor necurate, a tuturor nenorocirilor, usturoiul apare într-adevăr ca o plantă nesuferită demonicului în totalitate. Într-o povestire Sfântul Ilie este muşcat de lup: „«Ai!» ţipă Sfântul Ilie. «Ai, zise Dumnezeu zâmbind şi întinzându-i un deget, *aiul* să-ţi fie roadă şi leac pe pământ şi mirosul lui când l-or simţi strigoii şi duhurile rele, să fugă să-şi scoată ochii». Şi din sângele căzut, a crescut pe pământ usturoi, nume venit de la usturoiul lui Sfântul Ilie...“ (Dragoslav-2, 129). Pe lângă situaţiile concrete, când este utilizat în cadrul anumitor ritualuri, întâlnim un ceremonial deosebit integrat în magia mai largă, numită „a primei zile“. Românii, în seara Sfântului Vasile (sau a Anului Nou), „încep a unge uşorii şi pragurile casei cu usturoi şi cu mai multe specii de unsori. Asemene ung pragurile şi uşorii grajdurilor şi ale şurilor; apoi, în forma crucii, ung toate animalele, şi în urmă pe sine şi toată familia. Ei cred astfel că în decursul anului viitor vor fi scutiţi de apropierea lui Bată-l-Crucea şi a strigoaicelor, care umblă pe la casele oamenilor ca să ia mana de la vaci“ (Marian, 1994, I, 5). Pentru a avea mai multă forţă, usturoiul era amestecat cu alte ingrediente ce realizau o mixtură demonizată: „Mulţi inşi fac un fel de unsoare, compusă din usturoi, găinaţ

de găină şi păcură sau dohot, şi cu unsoarea aceea ung apoi în formă de cruce ramurile fereştilor şi uşorii şi pragurile de la grajduri şi poieţi, iară vacile precum şi celelalte vite le ung tot cu această unsoare sau şi numai cu usturoi ori dohot, asemenea în formă de cruce pe şoldurile de dinapoi şi pe coarne“ (*idem*, II, 264). Şi la Sf. Andrei, cu usturoi se ung vacile cu lapte, zicându-se: „Cine a veni să ia mana vacilor, să ia mana usturoiului de toamnă“. Se mai presară în jurul vacilor, după mersul soarelui, seminţe de mac sfinţit şi se pune în uşa grajdului un cuţit sfinţit (Pavelescu, 1944, 48). În anumite situaţii strigoii îşi manifestau violenţa faţă de oamenii care nu-şi luau măsurile de protecţie cuvenite: „Când strigoii morţi nu au cu cine să se războiască, se duc pe la casele oamenilor unde cearcă să sugă sângele celor ce au nenorocul să le cadă în mâini. Pentru ca să nu se poată apropia de case, oamenii mănâncă usturoi în această seară, se ung pe corp tot cu usturoi, sau numai pe frunte, în piept, pe spate şi pe la încheieturile trupului. La casă se ung cercevelele ferestrelor, pe unde strigoii ar putea să intre sau să se uite în casă, făcându-se semnul crucii, şi tot astfel urmează şi la uşă şi horn, pe unde de asemenea se crede că strigoii pot intra şi ieşi din casă“ (Pamfile-1, 1916, 128). Cea mai completă descriere a virtuţilor apotropaice ale usturoiului o întâlnim în lucrarea consacrată de I. A. Candrea medicinei populare: „Mirosul usturoiului fiind grozav de nesuferit, atât duhurilor rele, cât şi strigoaicelor, nu se poate imagina un apotropeic mai eficace: a) În ajunul Sf. Andrei se ung cercevelele ferestrelor şi ţâţânele uşilor cu usturoi, ca să nu se apropie duhurile rele şi strigoii de casă. Până şi uşile grajdurilor se ung, la Sf. Gheorghe şi la Sf. Andrei, cu usturoi, ca să alunge strigoaicele care vin să ia mana vacilor; b) Pe fereastră e bine să pui seara usturoi, ca să nu se apropie nici o boală de casă; c) Spre a fi ferit de friguri, se leagă la încheietura mâinii o aţă roşie, de care e atârnat un căţel de usturoi sau se leagă, tot acolo, într-o cârpuliţă, puţin usturoi pisat; d) În prima zi a postului Sf. Petru şi Pavel, mamele leagă copilelor lor usturoi la grumaz sau îl pun la tălpi, pentru ca, trecând «frumoasele» (Ielele), să nu li se întâmple nimic etc“. (Candrea, 1944, 250). Dacă vreun om dobândeşte o „pocitură de noapte“ (congestie cerebrală, paralizie facială, epilepsie...), pentru a fi vindecat, descântătorul ia un fir de usturoi şi străpungându-l pe toate părţile cu vârful unui ac, descântă. După ce rosteşte cuvintele incantaţiei împungând căţelul de usturoi cu vârful acului, cu o parte a căţelului de usturoi descântat, descântătorul unge pe cel suferind peste tot trupul, iar cealaltă parte i-o dă bolnavului să o mănânce. Alteori omul „pocit“ este uns cu mujdei de usturoi (Marian, 1880-2).

Sunt întâlnite însă multe credinţe care apropie uluitor usturoiul de lumea morţilor: nu ca mijloc de protecţie împotriva duhurilor necurate, a strigoilor, ci ca semn distinctiv al acestora (credinţe care se integrează foarte bine în principiul de unitate a contrariilor). În Siberia, potrivit credinţelor buriaţilor, prezenţa sufletelor moarte în timpul naşterii – ele se întorc noaptea pentru a-i chinui pe cei aflaţi în viaţă – poate fi recunoscută după mirosul de usturoi pe care-l răspândesc (Chevalier-Gheerbrant, III, 421). Populaţia batak din Borneo conferă usturoiului puterea de a regăsi sufletele rătăcite (*ibidem*). În legătură cu aceste reprezentări, menţionăm şi practicile româneşti care utilizează usturoiul în calitate de detector al spiritelor malefice: „Dacă vrei să cunoşti pe strigoaice, cel dintâi şerpe ce l-ai vedea în martie să-l omori şi să-i tai capul. În gura lui să pui usturoi de vară şi în ziua de Sf. Gheorghe până a nu răsări soarele să-l pui în pământ. După ce creşte îl strângi. La anul în ziua de Sf. Gheorghe să te ungi pe piept cu usturoiul acela şi să te sui într-un copac şi toate strigoaicele vor veni la copacul acela şi ţi se vor închina ca la cel mai mare. Atunci le întrebi: «Tu unde te duci?» «Eu merg la cutare să-l sărăcesc.» «Dar tu?» «Eu merg la cutare să-i iau mintea.» Alta merge să îmbolnăvească. «Voi să nu mergeţi acolo, dar să vă duceţi pe al nouălea hotar şi să vă bateţi şi-apoi iar acasă să vă duceţi, căci dacă nu veţi asculta, eu voi şti!»“ (Niculiţă-Voronca, 865). La fel, se spunea că dacă mergi la biserică cu un astfel de usturoi, consacrat, în ziua de Paşti, şi-l pui sub pragul bisericii, strigoaiele nu pot trece pragul până nu iei usturoiul de acolo (Pavelescu, 1944, 86). Mai mult: dacă posezi un asemenea usturoi, oriunde ai merge, toate buruienile şi copacii vor vorbi cu tine, îţi spun cum le cheamă şi de ce sunt bune. În Transilvania se mai crede că omul respectiv are, pe lângă darul de a vorbi cu toate vietăţile lui Dumnezeu, şi pe acela de a auzi cum creşte iarba şi de a putea scoate din pământ orice comoară va vedea arzând (*idem*). Dacă vrei să vezi vântul, primăvara, când vezi şarpe dintâi, să-i tai capul cu o para de argint, ş-apoi să pui capul şarpelui într-un căţel de usturoi de la Sf. Andrei, că vezi vântul (Gherman, 96). Nu numai spiritele puteau fi găsite cu ajutorul usturoiului: „Când ţi se fură ceva, să mergi iute şi să ungi limba clopotului de la biserică cu usturoi şi să tragi clopotul, că se aude îndată cine ţi-a furat“ (Niculiţă-Voronca, 550). Şi mai menţionăm o practică similară: „Când ţi se fură ceva, ca să găseşti iute lucrul furat, să faci iute cruci cu usturoi la uşi şi fereşti, pe afară şi în mijlocul casei, să freci de pământ cu piciorul gol un fir de usturoi, că îndată trebuie să auzi unde ţi-i paguba (...). Cum celui ce n-a mâncat usturoi îi miroase de la cel ce a mâncat, aşa aud oamenii de cel ce a furat“ (*idem*).

Usturoiul era utilizat ca element principal într-o serie de practici oraculare. Pentru a fi consacrat, se realiza semănatul lui ritual, într-un moment în care natura se încărca de puterile faste. De Sf. Gheorghe, „o seamă de fete seamănă dis-dimineaţă usturoi şi, cocându-se, îl culeg şi-l păstrează până în ziua de Sf. Gheorghe din anul viitor, iar atunci îl mănâncă, în credinţa că capătă toate darurile din lume şi în acelaşi an totodată se şi mărită“ (Marian, 1994, II, 303). Un alt moment important de consacrare a usturoiului era noaptea Sfântului Andrei, mai precis în cadrul practicii numite „păzitul usturoiului“: „Fetele, pentru a-şi vedea ursitul, se vrăjesc de Sfântul Andrei, atunci mai multe fete şi flăcăi se adună la o casă, pe masă aşază mai multe căciulii de usturoi, pun împrejurul lor tămâie, smirnă şi aprind câteva lumânări de la Paşti (...); toţi se aşază roată în jurul mesei şi mănâncă, vorbesc, râd, şuguiesc până despre ziuă, când se împrăştie. Fetele împărţesc usturoiul între ele; a doua zi îl duc la biserică învelit în basma, de-l sfinţeşte preotul; când s-au întors acasă îl pun pe policioara de la icoane, păzindu-l bine, căci e bun de făcut de dragoste“ (Sevastos, I, 134-135). Iată cum se desfăşurau farmecele de dragoste: „Înspre Sfântul Andrei aşezi în odaie o masă cu două tacâmuri şi cu toate cele trebuitoare; către miezul nopţii baţi în uşă şi zici: «Urs, ursitorul meu, care-i dat de Dumnezeu, vin de stă cu noi la masă», şi de îndată iese ursitorul ca din pământ, se pune la masă lângă tine, mănâncă din bucatele ce mănânci şi tu, bucate ce trebuiesc făcute cu usturoi păzit înspre Sfântul Andrei. Se zice că uneori ursitorul îşi lasă un semn înainte de a se duce“ (*idem*, 135).

Prin analogie, usturoiul era folosit, în calitate de ingredient magic, şi atunci când erau proferate cuvintele grele ale vrăjilor: „Se ia o căpăţână de usturoi şi se pune în gură la un câine mort, să stea nouă zile; apoi să se ieie, să se piseze şi să se dea în mâncare, pe neştiute, aceluia care vrea să fie urât şi prigonit de lume, aplicând zicerile din descântecul acesta:

«Cum nu se poate suferi
Putoarea unui câine mort,
Aşa să nu fie suferit (cutare)...»“
(Pamfile, 1998, 164).

Ingrediente magice

1. *Apa*

Purificarea prin intermediul apei, al focului, era un procedeu foarte cunoscut, prin care se realiza atât îndepărtarea unor contaminări suferite de trup, cât şi, în scop profilactic, asigurarea pentru viitor a unei curăţenii ce semnifica, în ultimă instanţă, integritatea. În acest scop, în momentele de maximă sacralitate, de Bobotează, Paşte, Sf. Gheorghe, Sf. Ioan[1], se realizau purificări, de regulă colective: „Poporul crede că cine s-o arunca în apă în ziua de Bobotează şi se va scălda, de-i hi beteag de orice boală, de şoldină, friguri şi altele, te tămăduieşti. Din ziua de Bobotează şase săptămâni toate apele sunt curate şi sfinte“ (Hasdeu, I, 367). Dacă, prin tradiţie, scăldatul ritual din ziua de Bobotează avea în primul rând valoare de propiţiere terapeutică (mai ales că nu puteau fi prea mulţi curajoşi dispuşi să testeze un astfel de remediu), în celelalte situaţii, când mediul acvatic era mai permisiv, abluţiunile erau făcute atât în scop medical, cât şi în vederea punerii în practică a farmecelor de dragoste. În dimineaţa zilei de Paşti, tinerii se sculau „până a nu răsări soarele, se duceau, unul câte unul, la un râu sau la o altă apă din apropiere, şi în râul sau în apa respectivă se scăldau astfel ca nimeni să nu-i vadă când, cum şi unde s-au scăldat. Făcând aceasta cred nu numai că se curăţesc de toate boalele şi răutăţile, de toate aruncăturile, făcăturile şi uriciunile, ci totodată şi că vor fi peste tot anul scutiţi de orice boală şi că se vor face iuţi, sprinteni, uşori, harnici, sănătoşi şi iubiţi“ (Pamfile-1, 1916, 64). Uneori nu era suficientă scufundarea în apa învestită cu puteri magice. Acesteia trebuia să i se ceară explicit sprijinul în vederea exercitării acţiunii dorite:

[1] Este vorba, ca în întreg ansamblul lucrării, de sărbătoarea numită Naşterea Sf. Ioan Botezătorul – Sânzienele (24 iunie).

„Bună dimineaţa, râu curat,
De la Dumnezeu lăsat!
Cum ai ştiut spăla
Toate ogăşelile,
Toate pietricelile,
Toate rădăcinoasele,
Toate mătăsinioarele,
Aşa să mă speli pe mine
De toate relele,
De întâlnituri,
De deochituri,
De mânături,
Eu să rămân curată,
Luminată,
Ca steaua pe cer,
Ca roua pe mări,
Ca argintul curat,
Ca aurul luminat“
(Gorovei, 1990, 297-298).

Utilizarea apei în cadrul riturilor de propiţiere se putea realiza şi în afara unor condiţionări temporale. Fie că era vorba de apă sfinţită la biserică, agheasmă, fie că era vorba de o consacrare *ad-hoc*, printr-o cumulare a funcţiilor faste ale mai multor elemente, aspersiunea putea viza atât oamenii, cât şi animalele: „Când oamenii voiesc a începe plugăria, atunci pun în un vas apă şi-n altul cărbuni cu tămâie; apoi înjugând boii la plug, tămâiază împregiur şi stropesc cu apă plugul şi pe boi, zicând: noroc să dea Dumnezeu, ploaie şi roadă!“ (Hasdeu, I, 367). Când se punea accent pe funcţia apotropaică, apa, consacrată sau nu, însoţea frecvent ceremonialul înmormântării. Aici trebuie inclus spălatul ritual după întoarcerea de la cimitir: „Cei care petrec pe un mort până la mormânt, când se întorc acasă, se spală pe mâni cu apă, apoi stropesc cu ea înapoi, să nu se lipească ceva de ei; după aceea sar peste un foc, spre semn de curăţenie, afumare“ (Gorovei, 1995, 12); „după înmormântare se spală cu apă; cei ce s-au spălat azvârl cu apă îndărăt“ (Marian-3, 1995, 219). Contaminarea demonică se putea extinde chiar asupra apei, care, în cazul acesta, se supunea unor practici specifice, înainte de a fi consumată la spălat sau în alimentaţie: „Apa care e în vase, după ce s-a îngropat mortul, să nu se bea, căci aia e moartă, ci să se aducă alta proaspătă“ (*idem*). Apa-ofrandă este adusă morţilor nu numai în cazul unui deces obişnuit (aducerea căldărilor cu apă timp de patruzeci de zile de la înmormântare), ci şi atunci când se dorea îmbunarea unui mort sau protejarea acestuia: „Când se însoară a doua oară bărbatul rămas văduv, pe mormântul femeii sale moarte se varsă apă multă, că aceea se crede că arde în groapă“ (Hasdeu, I, 367). Sunt situaţii în care apa, în calitate de element principal al actului magic în cauză, acţionează pe baza principiului similitudinii: „Când pleacă oamenii cu vreo marfă la târg, iau un ciur, îl ţin deasupra marfei şi, turnând apă în el, zic: «cât stă apa în ciur, atâta să stau cu marfa nevândută la târg»“. În mod asemănător, pentru întoarcerea unor vrăji, „dacă se va da apă din vasul din care beau porumbii celor ce se au

rău laolaltă, se îndrăgesc iarăşi“ (*idem*). Cel mai adesea, când apa era utilizată în cadrul magiei, valoarea activată era cea de propiţiere, deoarece se considera că scăldatul ritual sau stropitul cu apă grăbea măritişul fetelor: „Luni, după Paşte, feciorii udau fetele şi băieţii fetiţele, iar marţi fetele udau feciorii şi fetiţele pe băieţi. Udatul se făcea prin surprindere, cu apă neîncepută. Fetele erau luate pe sus: aşa îmbrăcate şi gătite cum sunt, le duc la o fântână, pârâu, baltă sau la un eleşteu din apropiere şi acolo toarnă vreo două-trei cofe de apă pe dânsele, ori le cufundă cu haine cu tot înăuntru şi le udă. Iar după ce le botează, le dă drumul. Cu toate acestea fiecare fată care e astfel udată nu se supără, ci din contră, se bucură, crezând că, întâmplându-i-se aceasta, în decursul anului de bună seamă se va mărita“ (Pamfile-2, 1916, 130). Stropitul sau scăldatul ritual se mai practica şi la Sf. Gheorghe, de această dată el făcând parte dintr-un ceremonial complex. Oamenii, în special fetele şi flăcăii, se spălau pe faţă şi se scăldau singuri, de cele mai multe ori în locuri tainice, sau se stropeau şi se udau reciproc. Udatul era interpretat ca act de purificare, dar şi ca leac împotriva bolilor, ca vrajă pentru grăbirea căsătoriei etc.: „În unele părţi ale Bucovinei este datina ca fetele să se roureze în dimineaţa de Sf. Gheorghe pe ochi, adică să se spele cu rouă de pe un câmp curat, anume ca să fie mai drăgălaşe şi mai atrăgătoare. Tot atunci unele fete strâng rouă, care se păstrează şi se întrebuinţează peste tot anul la diferite boale, altele se duc şi se scaldă în vaduri, anume ca să fie curate şi uşoare în decursul anului precum cursul lin al apei“ (Marian, 1994, II, 307). „În Moldova există credinţa că cine se va spăla în dimineaţa de Sf. Gheorghe cu rouă, acela toată vara va fi sănătos şi nu-i vor ieşi pete pe obraz; iar cine se va spăla într-o apă curgătoare în dimineaţa acestei zile, pe acela tot anul nu-l vor prinde frigurile“ (*idem*, 309).

Aşa cum vom vedea şi în capitolul consacrat vrăjilor de dragoste, farmecele se bazează nu numai pe simple invocaţii cu valoare generală de favorizare a stării solicitantului sau pe gesturi simbolice. Deşi puterea fastă a apei era considerată a fi suficientă pentru a regla situaţia în cauză, erau utilizate şi plante sau alte ingrediente magice, obiecte consacrate în magia iubirii, pentru ca, împreună cu cuvintele vrăjii, să poată oferi certitudini celor care aveau nevoie de ele. Într-un scenariu tradiţional, exemplificat de practica pe care o prezentăm în detaliu în rândurile ce urmează, primul episod din derularea farmecului de dragoste era obţinerea apei magice. Colectarea rituală presupunea acţionarea în anumite zile ale săptămânii, propice unor astfel de vrăji, când fetele se duceau la sursa de apă, unde, aducând ofranda de pâine şi sare, se putea lua apa necesară şi,

de asemenea, se realiza consacrarea celorlalte obiecte necesare ritualului: „În Bucovina, într-o joi sau sâmbătă dimineaţa, înainte de a răsări soarele, se poate începe o vrajă (...). Fata ce îşi doreşte dragostea face un buchet de busuioc punând în mijlocul lui o pană de păun şi un bănuţ de argint (un „puişor“) şi legându-l cu un şirag de mărgele. Cu acest buchet, cu o bucăţică de pâine, cu o fărâmă de sare şi cu o ulcică ea se duce la o apă curgătoare (de obicei un pârâiaş). Ajunsă la apă, caută un loc unde valurile apei se lovesc de bolovani făcând spume şi zgomot mare. Aici face trei mătănii, şi aruncând pâinea şi sarea, recită:

«Apă lină curătoare,
Eu îţi dau pâine şi sare,
Iar tu să-mi dai mie cinste,
Noroc şi dragoste mare!...»“

Ca şi în celelalte cazuri de performare a actelor magice, trebuia respectată interdicţia vorbirii sau a privitului, pentru ca nu cumva să fie perturbată sau deturnată funcţia fastă a apei şi a actului în curs de desfăşurare (cf., în acest sens, ritualul de culegere şi de aducere în sat a mătrăgunei): „... După ce a rostit această incantaţie, ea ia apă din pârâu cu ulcica în care se află şi buchetul de busuioc, având grijă ca gura ulcelei să fie îndreptată în susul apei, apoi se îndreaptă către casă. Pe drum trebuie să fie atentă să nu verse nici un strop de apă şi să nu fie văzută de nimeni, dacă doreşte ca farmecul să aibă urmările dorite...“. Al doilea moment important al farmecului se desfăşoară acasă, în spaţiul securizat, dar şi pentru că doar aici fata se află în preajma vetrei, a focului – elemente indispensabile acestor tipuri de vrăji. Din categoria spaţiilor sacre mai amintim fereastra, în preajma căreia se realizează incantaţia centrală, într-un simulacru de spaţiu de contact, în acelaşi timp înăuntru şi în afară: „... Ajunsă acasă, ea se urcă pe o laviţă lângă fereastră şi rosteşte o altă incantaţie magică, ţinând lângă sine o ulcică cu apa de la pârâu:

I. «– Bună dimineaţa,
Apă lină, curătoare!
– Mulţămesc dumitale,
N. Doamnă mare!
– Apă lină, curătoare!
Eu te-am sorocit
Cu pâine şi sare
Ca tu să-mi dai cinste
Şi dragoste mare.
Apă lină, curătoare!
Cum speli munţii
Şi runcii,
Dealurile
Şi malurile,
Toate gârlele
Şi obârşiile,
Toate rădăcinile
De toate mulurile,
Toţi bolovanii
Şi toţi bicăşeii
De toate moliturile,
De toate ruginiturile,

Aşa să mă speli şi pe mine
De ură,
De făcătură,
De urgie,
De pismuire,
De fapt,
De dat;
De ură de la moşneag,
De ură de la babă,
De ură de la om,
De ură de la femeie,
De ură de la ţigan,
De ură de la armean,
De ură de jidan.
De-i de la băiet,
De-i de la copilă,
Să mă speli, să mă curăţeşci...

II. Câte petrii sunt în apă,
Atâţia flăcăi după mine să se bată;
Câte fire de busuioc,
Atâţia flăcăi cu cinste
Şi cu dragoste mare
Să mă poftească la joc.

III. Apă lină, curătoare!
Foarte mă rog dumitale,
Cum speli din vârful munţilor
Până-n vârful câmpiilor,
Aşa să mă speli pe mine
Din vârful capului
Până-n vârful degetelor,
Din toate ciolanele,
Din toate-ncheieturile:
De ură,
De făcătură,
De urgie,
De pismuire,
De dat,
De fapt...

IV. Să le dai pe Vadul satului.
Pe capul vinovatului!...»“

După cum se vede, incantaţia de mai sus are toate mărcile caracteristice ale unei vrăji, fiind, în primul rând, un farmec de întoarcere a maleficiilor, de restabilire a unei stări apropiate de cea mitică. Într-o construcţie simetrică, segmentele I şi III constituie invocaţia propriu-zisă a apei-ajutor, invitată să-şi desfăşoare activitatea de curăţare, de spălare a maleficiilor, pe care trebuie să le ia cu ea, printr-un act de simpatie. Ca şi în cazul descântecelor, sunt enumerate atât potenţialele zone afectate, cât şi potenţialii trimiţători, a căror acţiune trebuie anihilată şi prin forţa cuvântului. Segmentul II satisface nevoile propiţiatorii: prin intermediul comparaţiilor explicite, actul de refacere a stării de echilibru este îndreptat în direcţia dorită de solicitant, care aşteaptă nu numai o restabilire a stării de fapt, cât şi o turnură favorabilă împlinirii aspiraţiilor tinerei. Ultima parte a vrăjii (IV) este mai incisivă: fără să se plaseze în planul dorinţei exprimate, avem de-a face cu o întoarcere a vrăjii, cu o trimitere a ei înapoi la destinatar. În acest moment, farmecul se putea încheia. Înşiruirea episoadelor următoare nu este aleatorie şi facultativă: fiecare din ele continuă într-un mod inedit actul magic început la râu, introducând treptat în scenă alte şi alte elemente: „... După ce a rostit acest descântec, fata se duce la vatra

focului, toarnă puţină apă din ulcică într-o strachină şi, învestind-o cu numele celui pe care a pus ochii, stingând un cărbune, zice:

«Eu sting pe
Cutare
Şi-l potol,
Şi spre mine îl întorn
Cu inimă bună şi cu gând bun!»

Dacă ei îi plac mai mulţi băieţi, stinge pentru fiecare câte un cărbune, rostind aceleaşi cuvinte, numind însă de fiecare dată alt băiat...".

În clipa în care fata a încheiat acţiunea îndreptată împotriva celui sau celor care au aruncat asupra ei maleficii făcute să o oculteze în faţa posibililor pretendenţi, căpătând curaj, ea doreşte mai mult: deschiderea acestei căi de contact este o bună ocazie de invocare a ursitului, care este astfel chemat de perechea lui, fiind întors de pe calea greşită pe care se crede că a apucat. În virtutea tradiţiei de desfăşurare a farmecelor de dragoste, cărbunele, simbolul focului stins, impune obligatoriu manipularea vetrei, a focului, a hornului – elemente sigure, agenţi redutabili care-l pot forţa pe ursit să plece urechea la lamentaţiile tinerei: „... Ritualul vrăjii continuă cu un nou gest şi cu o nouă incantaţie. Fata întoarce de trei ori strachina după soare, zicând:

«Eu întorc strachina,
Strachina-ntoarce vatra;
Vatra-ntoarce focul,
Focul întoarce cuptorul,
Cuptorul întoarce hornul,
Hornu' ntoarce 44 de răzişoare.
44 de răzişoare
Să-ntoarcă ursitul meu,
Care mi-e dat de Dumnezeu,
Cum bate para focului
Din fundul cuptorului...
Arţun la gura cuptorului,
Arţun la horn,
Arţun la cahlă,
Aşa să tragă ursitorul meu,
Care mi-e dat de Dumnezeu,
Şi lumea întreagă
La mine să tragă,
Cum trage la foc
Şi la busuioc,
Şi la aur şi la argint,
Şi la pâine şi la sare,
Aşa să tragă la mine».

Incantaţia se repetă de fiecare dată când se întoarce strachina după soare, adică de trei ori, urmând un alt descântec..." După ce a fost astfel trasat drumul pe care trebuie să apuce bărbatul mult-aşteptat, fata revine la actele de propiţiere, prin care doreşte să-şi consolideze poziţia de elecţiune. Este din nou apelată apa magică, invocată cu scopul schimbării înfăţişării petentei, a transformării ei într-o fiinţă cvasi-supranaturală:

„... «Apă lină, curătoare!
Foarte mă rog dumitale
Să mă speli de ură
Şi de făcătură,
Să mă speli, să mă curăţeşci,
Cu argint să mă zugrăveşti,
Cu aur să mă polieşti,
La norod să mă porunceşci».

După ce rosteşte şi aceste versuri, se duce cu strachina cu apă de la vatra focului pe la toate icoanele câte are în casă şi «spală» fiecare icoană de sus în jos cu buchetul de busuioc, zicând:

«Să fiu sus ca icoana
Şi mare ca cucoana».

De la icoane se duce la ferestre, pe care de asemenea le spală, zicând:

«Cum face fereastra la casă zare
Şi luminare,
Aşa să fac şi eu la norod zare
Şi luminare,
Să fiu mândră şi frumoasă
Şi luminoasă.
Cum nu se face casă fără zestre
Şi luminare,
Aşa să nu se facă nici cinstea
Şi dragostea
Nici într-un loc, nicăire
Fără mine!...»“

Finalul farmecului apelează din nou la magia simpatetică, efectuându-se un dublu act magic – de atragere/agăţare şi de protecţie. În plus, pentru a suplimenta forţa atât a textului vrăjii, cât şi cea a ingredientelor folosite în practicile aferente, restul de apă, precum şi o parte din obiectele utilizate, care au o recunoscută valoare propiţiatorie şi apotropaică, sunt păstrate de fată asupra ei în momentele importante: „... Se duce apoi la uşă şi, «spălând» cuiul sau clanţa uşii cu buchetul de busuioc, spune:

«Cum se prind toţi de cuiul uşei,
Aşa să mă prindă toţi flăcăii pe mine
Şi cum nu-ncungiură uşa nime,
Aşa să nu mă-ncungiure nici pe mine nime!»

În final, pune strachina cu câtă apă a mai rămas şi cu buchetul de busuioc pe o grindă sau pe o policioară deasupra icoanelor şi, când soseşte seara, toarnă puţin din apa aceasta în apa de îmbăiat şi se spală. Tot aşa face şi duminica dimineaţa înainte de a se porni la biserică şi după-amiaza înainte de a pleca la joc. Toată vraja-descântec, de la sosirea cu ulcica de la pârâu şi până la sfârşit este repetată de fată de trei ori la rând. Când se duce la biserică, la joc (...), fata îşi pune o parte din busuiocul din buchet în sân, în brâu sau îl leagă la cingătoare, iar banul de argint şi-l pune în salba de bani de la gât, ducând cu sine şi pana de păun“ (Marian, 1879).

Într-o vrajă de aducere a ursitului, bazată şi ea pe utilizarea apei, se reiterează aceeaşi purificare rituală a suferindului, după alungarea farmecelor de izolare trimise asupra lui, urmată în scurt timp de accente disperate de forţă, ilustrate de tonul imperativ prin care i se porunceşte ursitului să vină, ameninţat fiind cu chinuri greu de suportat: „Se descântă dimineaţa în apă neîncepută cu busuioc; în apă se pun şi câteva picături de rouă. După descântec, fata sau flăcăul spală în apa descântată într-o strachină sau pahar, pe masa pusă pe

vatra focului, lingurile şi furculiţele, iar cu rămăşiţa de apă se spală pe faţă. Descântecul este acesta:

«Cu buciumul buciumai,
Toate dragostele le-adunai,
În astă apă le băgai,
Pe dalbă pieliţă le aşezai
Şi toată lumea mi se uita în guriţă,
Mai curând dragostea mea,
Care mi-a fost scrisă.
Ţi-am pus pe poale
Stele mărunţele,
În doi umerei
Doi luceferei.
Cine le văzură
Minţile-şi pierdură,
Mai curând scrisa mea.
Ţi-am luat de pe braţe
Peri de raţă;
De pe trup
Peri de lup.
Cine le văzură
Minţile-şi pierdură,
Mai curând scrisa mea,
Dragostea mea,
Să vie curând şi degrabă,
Să n-aibă a bea,
Nici a mânca
Şi să ardă cămaşa pe ea
Până n-o veni la cuvântul lui ...,
La dragostea lui»“
(Pamfile, 1998, 29).

Statutul apei de izvor, de apă neînceputǎ, putea fi obţinut printr-o dublă consacrare a ei: „Trimit stelele să le culeagă dragostele: descântecul îl fac cu o pană de păun într-o ulcică de apă neînceputǎ, adusă pe nevăzute de la izvor, care se lasă peste noapte descoperită. A doua zi, fata se spală cu acea apă, aruncând rămăşiţa într-un loc curat, zicând:

«O stea logostea!
Adă-mi dragostea mea
De trei ori
Până-n zori
La astă ulcea cu flori...»“
(se spune de nouă ori; Pamfile, 1998, 40).

În virtutea exercitării unor funcţii atât de remarcabile pentru gândirea magică, aşa cum sunt cele de propiţiere, apotropaică, terapeutică, magică (de acţionare a vrăjilor), era firesc ca apa să poată fi utilizată cu succes în practici de divinaţie. Când se urmărea prognozarea viitorului, acest agent magic putea oferi informaţii asupra norocului sau a împlinirilor amoroase ale solicitantului: „O seamă de români din Bucovina, când merg să se culce, pun un pahar plin cu apă pe o fereastră, bat douăsprezece mătănii dinaintea paharului şi apoi merg de se culcă. Dacă a doua zi dimineaţă, adică în ziua de Anul Nou, află paharul aşa de plin că curge apa dintr-însul, cred că peste tot anul vor avea noroc, iar dacă apa din pahar a scăzut şi prin urmare nu curge nimic dintr-însul, atunci cred ei că peste an nu vor fi pe deplin fericiţi, le va merge rău“ (Marian, 1994, I, 7). Consacrarea apei ce servea drept barometru al bunăstării unei persoane se putea realiza şi în alt fel: „În unele părţi din Moldova (...) se strâng vreo câteva fete la un loc, ia fiecare fată

câte o ceapă, o scobeşte bine înlăuntru, o umple cu sare până la jumătate, le aşază apoi pe prichiciul ferestrei, unde stau până a doua zi. Cepele, la umezeală, slobod mai puţină ori mai multă apă şi, cu cât o fată găseşte mai multă apă în coaja de ceapă pe care a pus-o dânsa, cu atâta crede că are mai mult noroc" (*idem*, 8). În cazul bolilor, când se dorea să se afle cauza bolii, se apela la un procedeu divinator asemănător: „miercurea şi vinerea, după ce se spală vasele, apa aceasta o ia şi o toarnă în strachină nouă, în care se mai pune cenuşă cu lingura sau cu pieptenele, ori cu fusul, de trei ori. În urmă se pune deasupra străchinii o oală nouă de pământ, şi dacă bolnavul e cu adevărat bolnav, apa din strachină se ridică în oală şi începe să bolborosească, iar dacă apa nu se ridică, bolnavul nu e bolnav de înăbuşeală. Celui care e bolnav i se dă să bea din apa ce s-a ridicat" (Gorovei, 1990, 137). Atunci când se utiliza ca ingredient de bază în practicile oraculare premaritale apa era asimilată unui mediu ce favoriza divinaţia. Ca şi în cazul consacrării altor instrumente magice, uneori era necesară o veghe rituală: „Spre Ovidenii se pune apă la privegheat, care e bună pentru dragoste. Se pune seara apă într-o strachină, de care se lipeşte o lumânare, şi o priveghează toată noaptea. Bate seara o sută de mătănii, la miezul nopţii o sută şi în zori o sută, iar a doua zi se spală cu dânsa şi e de mare ajutor" (Pamfile, 1998, 27). Fetele şi femeile tinere se duc pe dealuri şi câmpii de adună roua de pe grâne, care e bună de dragoste (udă batista ori şervetul şi o storc în ulcior ori în oală; *idem*). În Asturia îndrăgostiţii puteau să afle ce le rezerva viitorul tot prin intermediul magiei apei, a focului şi a plantelor. Perechea respectivă împletea două cununi identice, punea în mijlocul lor o bucăţică de pânză căreia i se dădea foc, formând astfel o lumânare, iar cununa era lăsată pe apă. Dacă cununile se apropiau de mal concomitent, era semn că perechea se va căsători în curând; de asemenea, se credea că murea primul cel al cărui foc s-a stins mai întâi. Cel mai bine era însă dacă cele două cununi pluteau mai mult timp pe apă cu lumânările aprinse. Un semn rău era şi dacă cununile îşi continuau plutirea în sens invers sau dacă se apropiau la mare distanţă de mal (Serov-Tokarev, 52). În unele cazuri, consacrarea apei se făcea în mod tradiţional, ca şi în cazul folosirii ei de către medicina magică, adică prin expunerea la lumina stelelor. La bulgari, în seara din ajunul Sf. Ioan, când erau puse în practică riturile cele mai sigure, era desfăşurat un ritual complex. Fetele puneau într-un vas cu apă ne-nceută bucheţele, inele sau alte obiecte personale, acopereau vasul cu un batic roşu (mai rar alb) şi-l lăsau peste noapte „la stele". În unele părţi se spunea că acest vas nu trebuia să vadă lumina soarelui (în acest caz, probabil că ghicirea

se realiza înainte de răsărit). A doua zi dimineaţă, devreme, fetele îmbrăcau în costum de mireasă o fetiţă, care, în timpul ghicitului, trebuia să scoată din vas bucheţelele. Luându-se de mâini, dansând pe melodia unui cântec ritual, fetele mergeau prin sat, înconjurau câmpul, ajungând până la stânele de oi. Fetiţa, care purta numele de *eneva bulia* („tânăra soţie a lui Eniu"), era purtată pe umerii fetelor, ţinându-şi întinse înainte mâinile încrucişate, pe care, ascunse de mânecile costumului prea mare pentru ea, le agita asemeni unor aripi. Procesiunea trecea pe la fiecare fântână, traversa râul şi lângă apă copilul era întrebat în mod ritual dacă anul respectiv va fi bogat. În acest moment, fetele din alai aruncau în sus apă, simbolizând ploaia necesară recoltelor. Toată ziua fetiţa era ţinută pe umeri. În timpul ghicitului, ea era aşezată pe un covoraş, deoarece se spunea că acolo unde va pune piciorul „va arde pământul" şi nu va mai putea creşte nimic. Sub picioarele fetei care ducea copilul aruncau flori şi ierburi care mai apoi erau păstrate, fiind considerate a avea funcţie tămăduitoare. La întoarcerea în sat, după ce sătenii se împrăştiau, avea loc ghicitul. Fetiţa scotea din apa ne-ncepută obiectele puse de cu seară, în timp ce se cântau un cântec-ghicitoare sau nişte cuplete vesele cu un conţinut simbolic. Fără a avea vreo legătură cu magia fertilităţii, ceremonia căpăta o semnificaţie socială: era aflat astfel nu numele viitorului soţ, ci ocupaţia lui şi starea materială (Markova, 232-233).

Prin intermediul apei se putea realiza şi un alt tip de prognozare. De această dată, valoarea socială a practicii era îndreptată împotriva unor maleficii, apa fiind considerată nu numai a avea o valoare propiţiatoare, ea însăşi neputând tolera necurăţeniile, necuviinţele de orice fel. La ruşi, de exemplu, ghicitoarele aleg o zi pe săptămână pentru ghicit, de regulă joia sau lunea. Când a avut loc un furt, erau adunaţi toţi presupuşii vinovaţi; era chemat un om cu carte, care scria numele tuturor pe câte o bucăţică de hârtie, după care fermecătoarea lua bileţelele cu numele şi le arunca în apă unul câte unul. Când ieşea la suprafaţă, „sărind", o bucăţică de hârtie, se uitau să vadă al cui nume era încris pe ea, aflând astfel hoţul (Saharov, 96). Pe acelaşi principiu se bazează şi ordalia apei (atât de mediatizată de Inchiziţie): identificarea vrăjitoarelor după capacitatea acestora de a se ţine deasupra apei. În Ucraina, când era o secetă prelungită, ţăranii se adunau în grup şi, luându-le pe femeile bănuite că se ocupau cu vrăjitoria, le duceau să le scalde într-un râu sau într-un iaz. Femeile erau legate cu frânghii, iar de gât li se agăţau pietre grele, după care erau apoi aruncate. Identificarea se făcea în modul următor: se credea că femeile nevinovate se duceau imediat la fund, în timp ce vrăjitoarea adevărată plutea la suprafaţă, cu piatră cu tot. Primele erau scoase repede cu ajutorul

frânghiilor, după care li se dădea mai apoi drumul; vrăjitoarele însă erau bătute bine şi apoi înecate (Afanasiev, 1982, 395). Reminiscenţe ale acestei probe „imbatabile" pot fi regăsite şi într-un basm rusesc plin de semnificaţii (*Până la genunchi picioarele de aur, până la cot mâinile de argint*) din colecţia lui A. A. Afanasiev: surorile rele, care au cumpărat-o pe moaşă, au înlocuit copilul mezinei cu o pisicuţă. Soţul, dezamăgit că soţia nu a dat naştere copilului miraculos, aşa cum a promis, apelează la judecător pentru a o pedepsi. Pedeapsa dată de judecător soţiei a fost aceasta: „trebuie să i se scoată ochii, să fie închisă, împreună cu copilul, într-un butoi, iar butoiul să fie aruncat în mare: dacă e vinovată, se va îneca, dacă nu – va scăpa".

Deşi considerată că dezvoltă valenţe faste, divinaţia prin intermediul apei putea fi completată cu o serie de vrăji. În numeroase mitologii se spune că vrăjitorii pot afla fără nici o problemă care sunt cauzele celor mai multe din necazurile semenilor lor. Ţinând deschis acest canal, ei pot întoarce farmecele aruncate de agresor după principiul bumerangului: „Vine cineva la babă, ea aruncă într-un pahar cu apă verigheta şi pe apă se vede cine a trimis farmecul. Baba îi spune: «Dacă vrei, aruncă-i-l în ochi». Cum te duci acolo, aceea rămâne fără ochi. Nici un fel de desfacere nu ajută..." (Cerepanova, 1996, nr. 290, 77). Când se făcea trimiterea propriu-zisă a farmecelor se folosea o apă specială, malefică. Dacă era folosită apa cu care a fost spălat mortul, turnată în mâncare, se spunea că acest tip de farmece nu mai putea fi desfăcut, omul nu mai poate fi salvat. În acest fel, era realizat un farmec de moarte, fiind făcut cu apă moartă.

Pe lângă apa neîncepută, adusă din apa unui râu sau a unei fântâni, se credea că un grad mai mare de consacrare îl avea roua (aceasta şi din cauza faptului că putea fi întâlnită numai într-un interval de timp fast, înainte de răsăritul soarelui: prin însăşi natura ei efemeră, depăşirea acestui hotar atrăgea după sine pierderea ocaziei propice de a realiza actele magice dorite). Fiind imaginată în calitate de principiu vital, de controlor al vieţii şi sănătăţii, al bunăstării oamenilor, roua era folosită în practicile propiţiatorii efectuate în dimineaţa zilei de Sf. Gheorghe (care constituia, în calendarul agricol, o zi de maximă sacralitate, de apogeu al forţelor faste, ce ofereau energia necesară oamenilor, animalelor şi plantelor – aşa se explică şi dezlănţuirea, în această zi, a atacurilor vrăjitoarelor, ale strigoilor): „Lumea se spală dimineaţă cu rouă sau se tăvăleşte, înainte de răsărirea soarelui, prin roua de pe câmp, spre a se tămădui de orice boală. Se strânge roua într-un vas şi se păstrează spre a fi întrebuinţată peste an la diferite boale" (Candrea, 1928, 109). Roua de la Sf. Gheorghe are puteri miraculoase. Unii iau o pânză curată şi adună rouă

de pe câmp şi cu ea stropesc casele, hambarele şi grajdurile, să aibă noroc şi să se depărteze relele. Oamenii se spală cu rouă înainte de răsăritul soarelui în credinţa că vor fi sănătoşi tot anul (Pavelescu, 1944, 52). Ca şi în cazul farmecelor ce utilizează apa de râu, exista şi acum invocaţia rituală a acestui agent, cunoscută sub numele de „Chemarea rouăi“:

„– Bună dimineaţa,
Rouă, rouliţă!
– Mulţămim dumitale,
Mândră drăguliţă!
– Rouă, rouliţă,
Am venit şi mă închin
Şi mă rog ca să mă speli,
Să mă curăţeşti,
Să mă limpezeşti,
De tăte urile,
Şi făcăturile,
Ca să mă faci
Drăguţă şi frumoasă,
Ca oalele grecilor,
Ca sarea berbecilor,
Ca laptele juncilor
Şi ţâţele pruncilor.
Cum se bat grecii
Dipe ouă,
Şi berbecii
Dipe sare,
Şi viţeii
Dipe lapte,
Şi pruncii
Dipe ţâţă,
Aşa să se bată şi flăcăii
Dipe mine!“
(Marian, 1996, 47).

Alte vrăji nu implicau în mod deosebit magia similitudinii: actul de bază era cel al furtului ritual al dragostei şi al stocării ei în persoana solicitantului:

„Apă, apă rouroasă!
Fă-mă mândră şi frumoasă
Ca grâul ales pe masă,
Ca sfântul soare
Când răsare,
Ca busuiocul când e-n floare.
Câtă dragoste-i pe lume
Toată s-o pui pe mine-anume.
Câţi feciori că m-or vedea
Eu lor dragă le-oi cădea,
Câţi bătrâni m-or auzi
Cu cuvântul m-or cinsti“
(Marian, 1996, 43).

Nu era suficientă o simplă invocaţie: pentru a aduce alinarea necesară, ingredientul magic trebuia adunat şi utilizat în cadrul ritualului de „colectare“ a dragostei. În cazul în care, conform descântecului, simpla contaminare, în câmp, în zorii zilei („Apucai pe poteca necălcată,/ Cu roua nescuturată/ Şi poteca o călcai/ Şi roua o scuturai,/ Cu bucin mă bucinai,/ Dragostile le-adunai...“, Pamfile, 1998, 29), era insuficientă, se apela la un descântec specializat: „se descântă dimineaţa în apă neîncepută, cu busuioc; în apă se pun şi câteva picături de rouă. După descântec, fata sau flăcăul spală în apa descântată într-o strachină sau un pahar, pe masa pusă pe vatra focului, lingurile şi furculiţele, iar cu rămăşiţa de apă se spală pe faţă“ (*idem*).

La germani, în noaptea Walpurgiei, înainte de răsăritul soarelui, femeile se duc şi adună rouă de pe spicele de grâu, apoi merg în tăcere acasă şi, fără a se uita împrejur, spală cu ea capul vacii pentru a fi ferită de vrăji şi pentru ca laptele să fie mănos (Pavelescu, 1944, 21-22). Practica „udării" cu rouă a plantelor magice este cunoscută şi de români: „Tot felul de buruieni descântate sunt puse în găleţile de muls umplute cu apă şi lăsate afară peste noapte, ca să cadă roua pe ele. A doua zi, aceste buruieni sunt tăiate mărunt, se amestecă cu tărâţe şi cu sare şi se dau vitelor să le mănânce" (Candrea, 1928, 104). Din cauza identificării acestui element cu esenţa vegetală, cu puterea plantelor, a câmpului şi, deci, cu viitoarele bune recolte, luarea manei câmpurilor, în această perioadă, se reducea în principal la a aduna roua de pe plante. Practicile prin care era luată mana câmpurilor erau diferite. Un tablou concludent este conturat în ritualul descris în continuare: „Se duc miercurea şi vinerea dimineaţa înainte de răsăritul soarelui din Paşti până în Rusalii cu o faţă de masă în câmpul cu holde. Acolo dau cu faţa de masă peste holdele mai frumoase ale vecinilor până se udă faţa de masă de rouă. Storc apoi roua într-un vas şi o duc acasă. Când fac pâine în cuptor pun în covată două picături de rouă şi atunci pâinea creşte de zece ori pe câtă făină a pus" (Pavelescu, 1945, 70-71). Dar roua furată nu este numai un instrument magic, prin intermediul căruia se poate asigura un rezultat favorabil al creşterii/sporirii pâinii. Ea era utilizată la propriu, ca mijloc de transfer al puterii magice a unui lan sau câmp asupra altuia, vizat de fermecător, aşa cum se întâmplă şi în alte cazuri de luare a manei câmpului (v. capitolul consacrat luării manei): „Roua o folosesc şi la farmece. Oamenii meşteri, strigoii o folosesc ca să strice semănăturile – holda – altora, şi să le direagă pe ale lor. În dimineaţa zilei de Sân-Giorgiu «meşteru» merge în zori de zi la holdă, acolo se dezbracă de haine până nu a răsărit soarele, recitează un descântec, iar cu abros, adică faţă de masă, adună roua de pe holda vecinului, sau a altuia, şi o scutură pe holda sa; prin aceasta ia mana de la bucate şi o dă la holda lui, aşa că holda lui va fi neasemănat mai rodită decât ale altora" (Gherman, 119). Roua acţiona favorabil nu numai asupra oamenilor şi a recoltelor îngrijite de aceştia, ci şi asupra animalelor. Dacă roua putea să le ferească pe vite de boli şi să fie un adevărat stimulent al fertilităţii, este de la sine înţeles că ea putea fi utilizată şi în practicile ofensive ale vrăjitoarelor, prin care era luată mana vitelor: „Altele se duc cu o sită pe câmp, luni dimineaţa înainte de răsăritul soarelui şi adună în ea iarbă şi tot felul de flori zicând: «Eu nu strâng florile, dar strâng mana vacilor». Vin după aceea acasă şi şezând cu sita pe vatră iau o seceră, o ţin deasupra florilor şi zic: «Cum a

pus ţiganul zimţul la seceră, aşa pun eu mana la vaca mea». Pe urmă dau florile amestecate cu tărâţe şi cu pucioasă să le mănânce vaca“ (Pavelescu, 1944, 61). Dar practica magică nu era mereu aşa de simplă. Pe lângă respectarea cadrului temporal, indispensabil unui rezultat aşteptat, şi în afara folosirii unor obiecte magice, la fel de indispensabile, se impunea rostirea unui text, care avea un aport esenţial în cadrul ritualului (formula complexă utilizată era cu atât mai prolifică). Vrăjitoarea se duce desculţă, dezbrăcată şi cu părul despletit, cu strecurătoarea legată de degetul cel mare de la piciorul stâng, sau cu cârpe la picioare, şi adună roua, spunând:

„Plecai dimineaţă
Pe rouă, pe ceaţă,
Pe rouă nepăscută,
Cu roua în picioare,
Cu ceaţa în spinare,
Cu senicul legat
La piciorul stâng.
Ţur, pur,
La mine, la Opriţa,
Ţure, pure,
Că-l strânsei cu senicul
Şi laptele-i adunai.
Nu luai roua pe senic,
Ci luai laptele (*cutăruia*).
La ea apos şi zeros,
La mine untos şi gros“
(*idem*, 62-63).

2. *Cărbunii*

Teama de foc, de lumină pe care o manifestă demonii a făcut din acestea redutabile instrumente apotropaice. Prin extensie, focul mocnit al cărbunilor, rudimentele de foc, care-şi primiseră valoarea magică în urma unor consacrări temporale (de exemplu, focurile aprinse de Sânziene) sau spaţiale (focul vetrei), a devenit şi el o ameninţare constantă a demonilor. La ruşi, ca şi la români, duhul pădurii se teme de cărbuni aprinşi (Afanasiev, II, 1868, 329). La scandinavi, cărbunii aprinşi aruncaţi în urma vrăjitoarei, când aceasta ieşea din casă, constituiau un alt mijloc de protecţie împotriva farmecelor ei, care erau astfel diminuate considerabil (Tylor, 362). O ipostaziere a ajutorului nepreţuit oferit de cărbuni este întâlnită la finlandezi: *tulenväki*, un fel de spiriduşi care intră adesea în slujba omului, locuiesc în cenuşă (Mansikka, 204). În virtutea ambivalenţei tradiţionale, cărbunii puteau dezvolta şi semnificaţii malefice: cărbuni şi cenuşă vrăjite sunt aruncate în pragul femeii căreia îi faci rău şi „aşa o potriveşti în patru grămăjoare, că de femeia calcă în una din ele îi iese bube pe trup“ (Sevastos-2, 164). Cărbunii adunaţi în urma focului ritual de la 24 iunie (Sf.

Ioan Botezătorul) erau consideraţi de francezi un mijloc imbatabil de protecţie împotriva focului, a fulgerului şi a multor altor necazuri. Pentru a feri semănăturile de grindină, cărbunii aceştia erau împrăştiaţi pe câmpuri (Pokrovskaia, 23). Tot pentru apărarea integrităţii gospodăriei, a norocului acesteia simbolizat de focul din vatră, interdicţia de a împrumuta „mana" casei, cu deosebire noaptea, putea fi evitată dacă erau manipulaţi cărbunii protectori: „Să nu dai foc din casă, când ai copil mic, că plânge copilul. Dacă însă e neapărat nevoie, rupe o zdreanţă de la cel ce o cere şi arunc-o pe foc, sau aruncă îndărăt peste prag un cărbune" (Candrea, 1944, 45). Din această asociere a cărbunilor cu forţele faste ale familiei, ale gospodăriei se dezvoltă şi valenţele lor oraculare. Observarea rituală a cărbunilor arşi, în momentele în care actele divinatorii erau realizate cu maximă intensitate putea oferi informaţii preţioase despre bunăstarea familiei în anul respectiv: „Spre Anul Nou, pentru ca să ştii care pâine va rodi, să pui câte un cărbune viu pentru fiecare pâine pe vatră: unul pentru grâu, altul pentru păpuşoi, pentru poame, în fine, pentru ce vrei. A doua zi, care cărbune va fi ars şi va rămâne numai cenuşă, va fi pâinea cea mai bună, care numai pe jumătate va fi mijlocie, iar care va fi stins fără să ardă, din acea pâine nu va fi. Şi zice că e tare drept" (Niculiţă-Voronca, 126). După ce pâinea se dă la cuptor (de Crăciun), femeile pun un cărbune stins deasupra jeraticului. Dacă acest cărbune se aprinde îndată, se crede că peste vară păpuşoii vor fi buni, şi anume vor rodi bine cei semănaţi mai în frunte, adică mai de timpuriu (Pamfile, 1997, 270). Un obicei asemănător de ghicire a viitoarei recolte cu ajutorul cărbunilor se realiza în Franţa. Ţăranii adunau cărbunii rămaşi de la focul făcut în noaptea de 24 iunie. Cărbunii, incomplet stinşi, erau aruncaţi pe o piatră, rostind: „Câte scântei ies din cărbune, atâta care de ridichi, mari cât cărbunele..." (Pokrovskaia, 23). La români se pot afla informaţii referitoare la viaţa sau moartea locatarilor: „alţii fac gropiţe în pământ, împlântă într-însele ţăndurele de lemn aprinse şi, dacă pică cărbunii în gropiţe, după ce ard ţăndurelele, cei ce le-au pus cred că vor muri în scurt timp; iar dacă cărbunii pică alături cu gropiţele, atunci cred ei că nu vor muri degrabă" (Marian, 1994, I, 8).

Fără îndoială, asocierea cea mai frecventă a cărbunilor este făcută cu deochiul. Utilizat şi pentru alungarea altor disfuncţionalităţi, cărbunele, purtat în permanenţă de bolnav sau de cei mai sensibili la efectele deochiului sub forma unei pulberi, era considerat apotropeul prin excelenţă în multe mitologii. Actul magic se desfăşura în felul următor: „Se face de către mamă un benchiu pe fruntea copilului cu cenuşă, cu noroiul de pe tocul sau de pe

talpa încălţămintei, amestecat cu puţin scuipat, ori cu funingine, cu cărbune sau cu cerneală. La aromâni, mamele obicinuesc, pe lângă benchiul făcut pe fruntea copilului cu cărbune, să-i mai înnegrească şi vârful nasului sau să facă un semn negru pe locul unde se îmbină sprâncenele. În Pind, aromânii obicinuiesc să facă pruncilor, cu un ac, mai multe înţepături în formă de stea, apoi presară, pe locul înţepat, cărbune pisat, aşa că semnul nu se mai şterge“ (*idem*, 199). Alteori, practicile apotropaică şi terapeutică puteau fi combinate: „Pentru a vindeca un copil de sperietură, se desprinde o scândură din podeala casei şi se îngroapă sub ea un rând de haine de ale copilului; pe deasupra se pun cărbuni stinşi, tămâie, usturoi şi un cuţitaş“ (*ibidem*, 390). Stinsul cărbunilor este o altă modalitate magică de utilizare a forţei faste a acestor instrumente magice. Actul stingerii cărbunilor dezvolta energiile necesare purificării zonelor pasibile de a fi contaminate cu influenţele malefice din natură: „Tot din pricina duhurilor necurate, a Ielelor sau altor fiinţe mitologice care se ţin pe lângă apele din gârle, din puţuri etc., se recomandă să nu se aducă noaptea apă pentru casă, căci îl pândesc pe om tot felul de boale, dacă bea din ea. Nici doniţa cu apă nu trebuie lăsată afară peste noapte, căci se poate îmbolnăvi cine va bea dintr-însa. Când are însă cineva nevoie de băut din acea apă, e bine să stingă întâi în ea trei cărbuni“ (Candrea, 1944, 72). În afara funcţiilor apotropaice, stingerea cărbunilor putea oferi şi informaţii cu caracter de prognostic, mai ales în preambulul terapiei: „Când se sting cărbuni în apă, pentru a descânta de deochi, dacă aceştia sfârâie când îi stingi, e semn că boala e grea; dacă nu, boala e trecătoare“ (*idem*, 229). În mod analog, dacă cărbunii aprinşi, aruncaţi în apă, pluteau spre dreapta, boala a fost trimisă de un bărbat; dacă ei sfârâie şi se învârtesc pe loc, bolnavul a călcat într-un loc rău (Tolstoi, 1987, 172). Informaţiile româneşti oferă chiar mai multe detalii: „Dacă cineva e deochiat şi nu se ştie de către cine, se ia un pahar cu apă şi se aruncă înăuntru patru cărbuni aprinşi. Dacă pică unul singur la fund, bolnavul a fost deochiat de un bărbat; dacă se aşază doi cărbuni la fund, a fost deochiat de o femeie; dacă au picat trei la fund, deochietorul e un băiat; dacă au picat toţi cărbunii la fund, bolnavul a fost deochiat de o fată“ (Candrea, 1944, 197). Actul concret al stingerii cărbunilor, asociat deochiului, este, în ultimă instanţă, o contra-vrajă, aşa cum se observă şi din complexitatea gesturilor magice şi a instrumentelor folosite: „Pentru a şti dacă cineva e deochiat, i se sting cărbuni, procedându-se în felul următor. Descântătoarea aduce întâi apă neîncepută de la un izvor, de la o fântână sau de la o apă curgătoare din apropiere. Mai de folos e însă apa adunată din stopii de la roata morii. După

ce umple o ulcică sau un pahar cu apă de aceasta, baba scoate din vatră, cu vârful unui cuţit, trei, şase sau nouă cărbuni aprinşi şi-i aruncă apoi, cu mâna, în apa din ulcică, unul câte unul, numărând dandaratele: 9, 8, 7... 1 sau 6, 5, 4 etc....“ Ca în multe din practicile magice de alungare a demonului bolii, motivul păcălirii acestuia este prezent şi aici. Duhului deochiului, precum şi altor personificări malefice, li se oferă o falsă ofrandă sub forma cărbunilor descântaţi, după care se trece imediat la ameninţarea acestora: „... La cel dintâiul cărbune pe care-l aruncă în apă, zice: «ăsta-i de potcă», la al doilea: «ăsta-i de deochi», iar la al treilea, «ăsta-i de mirare, de strigare, de căscare». După aceea începe să descânte, în care timp taie mereu în cruciş cu cuţitul pe deasupra apei din pahar sau din ulcică...“ Dacă omul e deocheat, toţi cărbunii aruncaţi în apă se aşază sfârâind pe fundul vasului; dacă nu, cărbunii stinşi plutesc pe deasupra apei. Cu cât cărbunii sfârâie mai tare şi mai îndelung în ulcică, cu atât bolnavul e mai tare deocheat şi primejdia mai mare. În această situaţie, vraja nu se poate opri aici. Folosind oncţiunea magică rezultată în timpul rostirii descântecului asupra cărbunilor aprinşi, într-un act magic de consubstanţiere, bolnavul bea puţin din aceasta, este uns şi se încearcă transferarea bolii asupra altei fiinţe: „... După ce a sfârşit de descântat, baba îi dă bolnavului să soarbă de trei ori din apă, apoi îl udă cu ea pe tâmple, la ochi, pe frunte, la nas, la inimă şi la încheieturi, iar restul se varsă pe un pahar de la gard, ori pe ţâţâna uşii, dar mai adesea pe un câine au pe o pisică. Dacă animalul se scutură, el ia cu dânsul deochiul, iar bolnavului îi trece. Aruncând apa pe animal, descântătoarea rosteşte:

«Când s-o mai deochia mâţa şi câinele,
Atunci să se mai deoache (*cutare*),
Atunci şi nici atunci!»

Dacă azvârle apa la ţâţânile uşii sau pe vârful unui par, zice: «Câtă apă a rămas pe ţâţâni ori în vârful parului, atâta rău să rămâie la (*cutare*)». După aceea împlântă cuţitul în pământ, iar vasul îl întoarce cu gura în jos, zicând: «Nu întorc ulcica (sau paharul), ci întorc sănătatea şi tot binele asupra lui (*cutare*)»“ (Candrea, 1944, 196-197). Finalul ritului este şi el semnificativ pentru natura magică a actului performat, mai ales prin gestul fast al întoarcerii. Într-un alt descântec, cele două instrumente magice sunt metamorfozate în ajutoare fantastice, spiriduşi-protectori: „De *muma-pădurii* se descântă cu o secere şi cu trei cărbuni. Secerea se atârnă de uşă şi se zice descântecul:

«Secere secerătoare,
Cum eşti ziua tăietoare,
Să fii noaptea păzitoare...».

Apoi baba ia cei trei cărbuni şi, punându-i în trei locuri la uşă, zice:

«Voi, aceşti cărbuni,
Să vă faceţi îngeri buni,
Să păziţi, prin bătătură.
Unde veţi afla pe Muma-pădurii,
S-o luaţi,
S-o sfărâmaţi,
Inima să i-o mâncaţi»“
(*idem*, 373).

În aceeaşi calitate de agent fast, cărbunele dezvoltă funcţii propiţiatoare. În cadrul practicii de atragere a energiilor faste asupra propriei persoane, când se realizează invocaţia rituală a apei, actul magic este complinit de manipularea cărbunilor. De Paşte, după ce merge la râu, „... după ce s-a spălat şi s-a închinat şi după ce a spus rugăciunile, fata se schimbă într-o cămaşă nouă, pe care a cusut-o înainte de Paşti, se îmbracă apoi în celelalte haine, cât mai noi, mai frumoase. Înainte însă de a se schimba în cămaşa cea nouă, petrece prin ea un cărbune aprins, zicând:

«Precum este cărbunele acesta
Aprins şi viu,
Tot aşa să fiu şi eu
Sprintenă
Şi precum pică cărbunele
De iute
Şi nu se opreşte
În haină [cămaşă],
Tot aşa să fiu şi eu
Văzută
Şi băgată în seamă
De toţi»“
(Muntenescu, 63).

Pe lângă practicile descrise mai sus, cărbunii puteau să apară şi într-o serie de vrăji de întoarcere a maleficiilor: „în Germania, când i se pare cuiva că a fost deochiat, o femeie pricepută aruncă nişte cărbuni aprinşi într-o oală cu apă şi face trei cruci deasupra. Dacă sfârâie cărbunii, bolnavul se vindecă, iar deochitorul capătă băşici pe buze“ (Candrea, 1944, 198). Spre finalul unui farmec de întoarcere a urii se practica şi stingerea rituală a cărbunilor: „Stingi apoi nouă cărbuni şi zici înapoi:

«Nouă,
Opt,
Şapte,
Şase,
Cinci,
Patru,
Trei,
Doi,
Unu,
Niciunu!»“

(Când era vorba de descântece, această gradaţie inversă a acţiunii nefaste avea ca scop alungarea demonului bolii prin exorcizare: „De deochi

se aruncă la răspântii cărbunii cu cari s-a descântat, «ca şi deochiul să fugă şi să se împrăştie cum se împrăştie cărbunii»"; Candrea, 1944, 373). Întoarcerea vrăjii continua: „... Şi apoi trebuie un ban de argint şi trei fuse legate cu aţă roşie. Şi-un struţ de busuioc şi-n struţ băgat banu de argint. Şi-apoi dacă vrei să pui miere şi vin, să iei o glăjuţă de vin şi-un pic de miere şi descânţi. În apa din oală stingi cărbuni. Şi descânteca asta-nt-acela. Bei de nouă ori şi te duci cu apa la un ciubăr or la un râu. Şi-apoi torni deasupra capului, pe umărul drept, şi-apoi pe umărul stâng, până să gată apa. După ce se gată apa te ştergi pe obraz cu mâinile şi zici:

«Eu ţip urile
Şi făcăturile
Pe capu cui mi le-a dat».

Şi-apoi să nu mai iei apă de jos. Apa aceea cu cărbuni o ţâpi pe apă. Cu vinu din glajă, când meri la o petrecere, iei un pic în gură şi te stropeşti pe haine şi pe păr şi pe obraz ca să fii văzută..." (Golopenţia, 177-178).

Ca în cazul vrăjilor de dragoste prin care se realiza aducerea, întoarcerea rituală a ursitului, natura ignică a cărbunilor făcea ca farmecele de întoarcere a dispoziţiei a două persoane să interfereze cu cele de dragoste. Cărbunii rituali sunt consacraţi prin atragerea lor în vârtejul malefic stârnit de punerea în mişcare a elementelor magice indispensabile farmecelor de dragoste: ulcica, vatra, soba, hornul, în urnirea lor cosmică, atrag după sine reacţia favorabilă a unor divinităţi protectoare, care dau astfel putere instrumentelor magice ascunse vederii. Consacrând la rândul lor apa utilizată în farmec, transmit, prin intermediul acesteia, toate energiile pozitive celor cărora le este destinată vraja: „Prin Moldova este datină ca de Sânziene să se facă descântatul de întors inima unuia către altul, spre a alunga ura şi vrajba dintre doi inşi şi a aduce între ei bunătatea şi voia cea dragă. Descântecul se face în chipul următor: se scot nouă cărbuni aprinşi din vatra focului pe vatră şi peste dânşii se pune cu gura în jos o ulcică. Deasupra ulcelei se pun iarăşi trei cărbuni aprinşi, după care se descântă:

«Eu voi întoarce ulcica asta,
Şi ulcica întoarce vatra,
Şi vatra întoarce soba,
Şi soba întoarce grinzile cu horna,
Şi grinzile întorc podelele,
Leaţurile şi şindilele,
Şindilele întorc crângurile,
Şi crângurile întorc pe Sf. Spiridon
Şi pe Sânziene,
Şi Maica Domnului
Să întoarcă inimile celor împricinaţi,
Unul asupra altuia.
Cu cugetele
Şi cu dragostea
Să se împăciuiască!»

Cărbunii de pe fundul ulcelei, care s-au stins sau au prins cenuşă în timpul cât s-a rostit de trei ori descântecul de mai sus, se sting (se udă, moaie) în apă neîncepută. Din apa aceea cei învrăjbiţi parte o beau, iar cu ce rămâne se spală pe faţă şi-şi stropesc hainele. Cărbunii de sub ulcică închipuie duşmanii şi duhurile rele care învrăjbesc oamenii; de aceea se iau şi se pun jos, lângă uşă, se calcă în picioare şi apoi se aruncă în gunoi“ (Pamfile, 1998, 69). Alteori, cărbunii personificaţi (de fapt, reminiscenţe ale calului demonic – fiind obţinuţi prin arderea unui resteu) sunt trimişi în căutarea ursitei:

„Voi, nouă cărbuni,
Ca nouă gărgăuni,
Eu vă aprinsei,
La scrisa (cutăruia) vă trimisei,
Să vie la noapte-n vis,
Aievea s-o văz...“
(*idem*, 128).

3. Pâinea

Demonismul pâinii este surprins de unele credinţe care îi atribuie pâinii consacrate virtuţi neobişnuite, printre care metamorfoza fiinţelor ce au consumat-o: „Liliecii care se găsesc prin biserici sunt şoareci care, mâncând anafura, se fac lilieci“ (Zanne, IX, 325). Uneori, consacrarea se făcea în anumite momente, fiind nevoie de un cumul de funcţii – ale obiectelor şi ale timpului sacru: „Şoarecele care va mânca anafură în ziua de Paşti se face liliac“ (Chivu, 64). Prin extensie, preluând sacralitatea, în urma contagiunii cu fiinţa care a mâncat-o, resturile de pâine trebuie consumate integral, pentru ca rămăşiţele să nu fie luate de diavol sau de vrăjitoare, cunoscută fiind apetenţa acestora pentru pâinea dulce: „Dracul, cât este în serviciul omului, se hrăneşte cu pâine şi miez de nucă“. Mai mult, „bucăţica de pâine scăpată din mână nu se lasă nemâncată, că îţi rămâne norocul“ (Chivu, 64). În virtutea faptului că strigoii-vrăjitori sunt marii consumatori de mană, a laptelui sau a cerealelor, era firesc ca aceştia să fi fost descrişi consumând şi alte produse obţinute din alimentele de bază. În nopţile întâlnirilor rituale ei sunt descrişi preparându-şi hrana: „Aceste duhuri de strigoi se văd jucând noaptea pe haturi ca nişte făcliuţe aprinse sau având fiecare în mână câte două lumânări. Târziu, se strâng la căpetenia lor unde mătură vatra, o ară şi o seamănă cu mălai mărunt. După ce acesta creşte şi se coace, este strâns, pisat şi făcut cu lapte, cu care se ospătează strâgele şi strigoii. După aceasta ies pe hornuri, se-nvolburează prin văzduh şi pe sub streşini şi pleacă de-şi însufleţesc trupurile“ (Pamfile-1, 1916, 130).

Din cauza forţelor demonice eliberate de pâine în cazul utilizării ei necontrolate, au fost instituite, cum era firesc, tabuuri ce reglau normele de comportament ritual al manipulării pâinii sau a aluatului ce-i dădea formă. Fiind considerată o ipostaziere a strămoşilor, în virtutea faptului că împărţeau acelaşi loc de odihnă veşnică – soba –, în Polonia se spune că acela care, scoţând mai devreme pâinea din cuptor, o mai pune o dată pentru a se coace cum trebuie, condamnă sufletele neamurilor lui la chinuri duble (Strahov, 29). În acelaşi scop, bieloruşii udă pâinea imediat ce o scot din cuptor, pentru ca în iad sufletele strămoşilor să nu ducă lipsă de apă (*idem*, 33). De asemenea, pâinea nu se dă peste prag, nici celor ai casei, nici străinilor, în caz contrar necazurile vor năpădi această locuinţă (Strahov, 75). Dacă cineva intră în casă în clipa când se scoate pâinea din cuptor, e semn de necaz (*idem*, 32). La fel, cât timp pâinea se coace în cuptor, nu se mătură în casă, pentru a nu se alunga sporul (*ibidem*, 31). Interdicţiile cuprindeau şi alte tipuri de acte: mamele nu-şi lăsau niciodată fetele să frământe cu mâna stângă, pentru că „era mare păcat şi Maica Domnului le-ar fi pedepsit“ (Chivu, 68). Pentru a feri pâinea de influenţe nefaste, „în prima săptămână a postului mare nu se lasă plămădeala pâinei peste noapte afară, căci se crede că Toader noaptea s-ar mâzgăli în plămădeală şi nu s-ar gâci pâinea“ (Gorovei, 1995, 184).

În virtutea acestor reprezentări, pâinea era frecvent utilizată în magie, în cadrul a numeroase tipuri de acte magice. Divinaţia prin intermediul pâinii rituale era unul dintre ele. La sârbi, *vila* – duh al apei şi al pădurii – poate fi văzută dacă la Lăsatul Secului este copt un colac din resturi de mâncare şi, urcându-se într-un copac, doritorul se uită prin el (Vinogradova-Tolstaia-2, 1994, 36). Când se construieşte o casă nouă, pentru a vedea dacă locul ales este bun, se lasă peste noapte acolo o pâine şi sare. Dacă a doua zi pâinea este neatinsă, locul este considerat fast (Strahov, 59). O altă practică se baza pe principiul sorţilor: se aruncau trei pâini din sân; dacă două pâini cădeau cu fundul în sus, locul nu era favorabil construcţiei (*idem*, 41). Căderea pâinilor era atent observată şi când se realiza într-un moment neconsacrat: când cădea o pâine de pe masă, dacă va cădea pe coaja de jos – era semn de noroc; căderea pe coaja superioară anunţa sărăcie, boală, în timp ce rostogolirea spre uşă era un semn sigur de moarte. În mod asemănător se ghicea şi de Crăciun, cu ajutorul colacului ritual, *kraciun* (*ibidem*, 41, 17). Un alt moment important ce fusese înzestrat cu virtuţi oraculare îl constituia aflarea pâinii din cuptor: pâinea care plesneşte în sobă prevesteşte împrăştierea familiei, partaj, plecarea cuiva, moarte (Strahov, 56). Sondarea

viitorului prin intermediul pâinii se obişnuia la nuntă sau cu mult înainte de realizarea acestei solemnităţi: „Fata căreia îi place să mănânce pâine vârtoasă şi coajă de pe ceaun, când se mărită are bărbat sănătos şi voinic, iar care mănâncă numai pâine proaspătă şi moale are bărbat slab“ (Niculiţă-Voronca, 232). În ziua nunţii, ruperea unui colac de către miri oferea informaţii importante despre viitorul fiecăruia dintre parteneri în cadrul cuplului: cel care rupe bucata mai mare trăieşte mai mult (Vasiliu, D. A., 36). A doua zi după nuntă, pentru a afla ce fel de copil vor avea mirii, la ruşi se rupea pâinea şi prima bucată se arunca pe masă: dacă va cădea cu coaja în sus, mireasa va naşte băiat (Strahov, 70). Opoziţia tare/moale, puternic/slab este întâlnită şi în alte credinţe: femeile trebuie să mănânce mereu colţul plăcintei, pentru a face băieţi (*idem*). La caşubi, însă, fetelor li se interzicea să mănânce coaja de sus pentru a nu avea gemeni (*ibidem*). Cu valoare oraculară, pâinea era întâlnită şi în cadrul unor practici de înfrăţire. Copiii, după ce cresc mai mărişori, se prind veri prin mijlocirea unor colăcei care se numesc brăduleţi şi care se agaţă în pruni sau în alţi arbori, câte unul pentru fiecare copil ce se prinde văr. Apoi se apucă toţi de trunchiul pomului şi scutură. Acela al cărui brăduleţ cade mai întâi este vărul cel mai mare. Şi după ce s-au prins veri trebuie să ţină unul cu altul toată viaţa în bine şi în rău (Marian, 1994, I, 275).

Dar dacă practicile oraculare de care am vorbit mai sus aveau mai degrabă un rol propiţiator, cele asociate frecvent vrăjilor de dragoste constituiau cel mai important segment. Uneori, simpla utilizare a unei pâini ce nu se supusese unei consacrări stricte era suficientă pentru a realiza starea extatică: fetele îşi puneau la căpătâi, în noaptea Anului Nou, o bucată de pâine de grâu nou, ca să-şi viseze ursitul (Bocşe, 276). În Banat, în vinerea din Săptămâna Patimilor, fetele duc cu ele la biserică un pumn de făină din care vor face la întoarcere o turtişoară, pe care o coc în ascuns şi apoi o mănâncă. Ele cred că noaptea vor visa chipul flăcăului predestinat (Chivu, 112). Fetele ies afară pe la miezul nopţii şi, ţinând o bucăţică de colac de Crăciun în gură, ascultă s-audă dincotro vor cânta cocoşii (Marian, 1994, I, 106). Alteori, consacrarea pâinii putea fi complexă: în noaptea de 14 septembrie, după culesul buruienilor de leac, fetele fac o pogace din făină de grâu curat, în care au pus şi boabe din cununa de la seceriş. Seara mănâncă din pogace, apoi ies în ogradă. Direcţia din care se auzeau primele lătrături de câine în acel moment le indica locul unde se vor mărita. Fetele îşi aruncau pogacea într-acolo, iar noaptea îşi visau ursitul. În alte părţi, în seara de Anul Nou, mai multe fete fac turte de pâine, apoi le înşiră pe toate pe o scândură

şi le oferă unui câine. Pe a cui va lua-o câinele, acea fată se va mărita în acel an (Chivu, 112). Aşa cum se întâmpla în majoritatea cazurilor, ghicitul ritual din seara de Sf. Andrei vorbeşte de un demonism accentuat al practicii rituale, care depăşeşte graniţele unei simple consultări prin intermediul unei ofrande faste aduse spiritelor strămoşilor, căpătând accente de vrajă: „un rând de fete lasă câte o mănuşă de grâu, la nouă miezuini; alt rând de fete le adunau pe furiş, scoteau boabele din ele, le măcinau la râşniţă şi apoi făceau coci de noroc nedospiţi şi nesăraţi. În seara de Sântandrei mâncau o jumătate de coc, iar cealaltă jumătate o aşezau sub cap, împreună cu un pieptăn şi un şorţ, pentru a-şi visa orânda“ (Taloş, 265). Alte descrieri ale ritualului magic de coacere a turtei sunt la fel de imperative: fetele aduc apă cu gura fără să fie văzute şi frământă făina rămasă pe copaie, apoi coc în vatră o turtişoară. După coacere şi după rostirea unei vrăji, turta este pusă în pragul casei şi apoi se înfige în mijlocul ei o frigare încălzită în foc, rostindu-se o altă vrajă (Chivu, 112). S. Fl. Marian ne oferă textul unei astfel de vrăji rostite în timpul ritualului magic de coacere a turtei:

„Ieşi, Petre,
Ieşi, Sân-Petre!
Cu surda ta,
Cu muta ta,
Şi-asurzeşte,
Şi-amuţeşte,
Şi-ncremeneşte
Şi hotărăşte.
Cum se hotărăsc hotarele
Şi miezuinele,
Aşa să se hotărască
Şi să se despărţească
Gura lui N. N. cea rea,
Şi limba lui,
Şi inima lui,
Şi gândul lui
Despre mine.
Şi cum nu pot eu
Fără trupul meu,
Fără mâinile mele,
Şi fără picioarele mele,
Aşa nici el să nu poată
Fără de mine!“
(Marian, 1996, 21).

În aceste cazuri, obţinerea ingredientelor necesare coacerii pâinii, precum şi frământarea ei, stă sub semnul demonismului: actantul încalcă voit o serie de tabuuri, săvârşind astfel o consacrare negativă: „Fata care vrea să fie vorbită de bine şi iubită de feciorul sau bărbatul pe care a pus ochii aduce o gură de apă mută, adică fără să spună nimic pe când se întoarce de la fântână. După ce soseşte în casă, rosteşte vraja de mai sus şi face cu făină şi cu apa adusă un aluat pe care se aşază cu şezutul, după care îl frământă. Turta astfel făcută o pune pe vatră, să se coacă. După ce turta, astfel frământată, s-a copt de-ajuns, iarăşi o freacă până ce o face făină şi aşa o pune celui ce i-a vrăjit în mâncare, ca să o mănânce“ (*idem*, 21-22). La Sf. Toader se făceau în mod asemănător vrăji pentru câştigarea iubirii: în miere pun puţină făină de la

două case îndreptate una către cealaltă şi, se amestecă cu o bucată de sare, purtată la poale de marţi până în altă marţi, se face o turtă din care mănâncă fetele, zicând: „Precum turta asta-i dulce şi o mănâncă toată lumea cu drag, aşa şi eu să fiu dulce şi văzută la cine mă vede, cu cine vorbesc, unde şed şi lucrez!“ Din aceasta pun apoi bucăţele mici şi soacrei şi bărbatului în mâncare (Marian, 1994, I, 277; var: „fata, care trăieşte bine cu un fecior şi nu ştie dacă o va lua de nevastă ori ba, îşi face o turtă din făină de grâu cu sare, în măsură deopotrivă, o coace şi o mănâncă unsă cu miere; cât o mănâncă, zice: «Eu mănânc turtă cu miere/ Să mă ieie de muiere;/ Eu mănânc turtă cu sare/ Să-i fiu dragă aşa tare...»“, (Pamfile, 1998, 114). În alte vrăji, actul magic de divinaţie este o înşiruire de episoade, fiecare în parte sporind consacrarea agentului magic: „O seamă de fete se scoală în ziua de Sf. Gheorghe des-dimineaţă, se duc până la fântână, scot apă, iau o gură de apă, se întorc cu dânsa în casă, râşnesc păpuşoi îndărăt, fac din făina astfel râşnită şi din apa adusă o turtă şi punând-o apoi în vatra focului, ca să se coacă, zic:

«Eu întorc vatra,
Vatra întoarce cuptorul,
Cuptorul întoarce hornul,
Hornul întoarce cahla,
Cahla întoarce peretele,
Peretele întoarce leaţurile,
Leaţurile întorc acoperământul.
Toţi micii,
Toţi voinicii,
Toţi sătenii,
Toţi poporenii
Să cate numai la mine,
Numai mie să se închine,
Iar duşmancele mele,
Cele spurcate şi rele,
Să rămâie înglodate,
Cloşne încloşnate,
De găini găinăţate,
În pod aruncate.
Da eu să fiu păuniţă,
Podoghiţă,
De la munte scoborâtă,
De toată lumea iubită,
Feciorii ce m-or vedea
În braţe că m-or lua,
În frunte m-or săruta,
În fruntea jocului m-or purta!»

Cocându-se turta astfel descântată, o iau de pe vatră şi o pun pe prag, şi, dacă vine mâţul şi o mănâncă, atunci fata care a făcut-o şi a descântat-o are în decursul anului de bună seamă să se mărite“ (Marian, 1994, II, 308-309). Chiar dacă este vorba mai degrabă de o vrajă de întoarcere a atenţiei ursitului asupra fetei ignorate, finalul farmecului pune accent pe natura lui divinatorie, oferindu-se un răspuns la întrebarea cea mai arzătoare a tinerei.

Un alt farmec este mai explicit în ceea ce priveşte aşteptările fetei de la pâinea rituală, pe care o învesteşte cu puterea unui ajutor supranatural, ce este trimis în căutarea ursitului rătăcit, cu misiunea de a-l aduce neîntârziat, cuprins de vâlvătaia pasiunii exprimată la începutul vrăjii:

„În nouă marţi seara, când îi cina, atunci cea dintâi bucătură să o ţipi afară din gură şi punând-o în sân să te duci de-a dreptul la răchită şi să zici:

«Bună seara, răchită verde-nflorită,
Cu pară de foc încinsă,
Cu a mea dragoste cuprinsă.
Aşa să-l cuprindă pe ursitul meu
Dorul meu şi dragostea mea,
Cum o cuprins pe 99 de mame
Arşiţă şi ţâţă şi dor de coconii lor,
Cum o cuprins pe 99
De prunci mici, dor de ţâţă,
Dor de mamele lor».

Apoi să pui îmbucătura de pâine în palmă, şi, suflând-o în patru colţuri ale lumii, să zici:

«Duh sfânt şi curat,
Du-te-n lume,
Peste lume,
La ursitul meu anume.
Pe gura cămăşii bagă-te,
La inimă aşază-te,
Şi-i du dor din dorul meu,
Du-i dragoste din dragostea mea
Şi laudă din lauda mea:
De mândră şi frumoasă,
De găzdoaie bună-n casă,
Nu-i da a fi, nu-i da a trăi,
Până la mine n-a veni.
Cu mine să grăiască,
Cu mine să se sfătuiască
Cum în lume să trăiască».

Pâinea ce-o rămas să o arunci peste cap şi să fugi neuitându-te înapoi“ (Bârlea, I., 333-334). În alte vrăji, pâinea era una din ofrandele consacrate ajutorului supranatural, o plată pentru serviciul făcut tinerei: „Se duc în grădină la un păr cu un ac, pâine şi sare şi, împungând cu acul la rădăcina părului, rostesc de trei ori după olaltă:

«Mă luai din casă
De la masă,
Cu ochii ochind,
Cu sprâncenele amăgind,
Toţi feciorii la mine să gândească,
La mine să pornească.
Mă uitai în sus,
Nu văzui nimic;
Mă uitai la răsărit,
Văzui un păr mândru înflorit
Şi su păr era un bou sur, mare,
Şi pe bou 99 de ucenici negri,
Sângele i-l beau,
Oasele i le sfărmau,
În strat de moarte îl lăsau.
Eu din gură aşa am grăit:
Lăsaţi voi 99 de ucenici
Boul ăst bătrân,
Nu-l chinuiţi,
Nu-l trudiţi,
Sângele nu i-l beţi,
Oasele nu i le sfărmaţi,
Şi vă duceţi voi 99 de ucenici
Une voi veni şi eu,
Vă duceţi la N.N.,
Cu 99 de ace împungătoare
Împungeţi-l,
Străpungeţi-l;
Cu 99 de suliţi însuliţătoare
Însuliţaţi-l,
La mine mânaţi-l,
Că pân ce veţi duce
Vă făgăduiesc
Şi vă voi şi da
Pită şi sare
Şi 25 de mătane.

De vă duceţi
Şi mi-l aduceţi,
Nu-i daţi stare a sta,
Mâncare a mânca,
Popas a poposi,
Vorbe a vorovi,
Nici cu mamă, nici cu tată,
Făr-cu mine întâiaşi dată;
Nici cu fini,
Nici cu vecini,
Cu drăguţele lui de-a se-ntâlni,
Nimic să nu poată povesti
Până la mine n-a veni!»

După ce au rostit cuvintele acestea câte de trei ori după olaltă, îngroapă la rădăcina părului pâinea şi sarea şi apoi fac douăzeci şi cinci de mătănii pentru ca în carnevalul ce vine să se mărite“ (Marian, 1994, I, 97-98).

Tot în cadrul farmecelor de dragoste, dar nu numai aici, era utilizată aşa-numita *pâine uitată*, al cărei demonism era dat de un fel de blestem al pâinii uitate în cuptor: „Să nu mănânci pâine uitată, că nu te mai însori, rămâi uitat ca pâinea“ (Zanne, IX, 350). Tinerele necăsătorite se fereau să mănânce o asemenea pâine, dar ea putea fi folosită foarte bine la maleficii: „Pâinea ce o uiţi în cuptor să n-o mănânci, căci uită oamenii de tine. Astfel de pâine se strânge pentru farmece, se dă la fete, ca să le uite lumea şi să nu se mărite (...), se dă în băutură la beţivi, ca să uite de rachiu“ (Niculiţă-Voronca, 230). Pentru a deturna atenţia cuiva care *i-a uitat* pe cei care declanşează această practică, întoarcerea atenţiei şi câştigarea bunăvoinţei se realizează tot prin intermediul unei pâini rituale: „Spre a avea autoritate asupra cuiva, se crede că trebuie a coace două pâini, dară punându-le pe ele cele întâi în cuptor şi scoţându-le cele dintâi, şi apoi a le pune undeva în altar ca să şadă acolo peste două duminici, însă văzute de nime, apoi să se ia acasă, să se cheme respectivii asupra cărora voieşti a-ţi câştiga influenţă, să-i cinstească şi să li de de gustat pâine de aceea“ (Gorovei, 1995, 185). Fără a fi vorba de un element pur demonic, pâinea apare utilizată în numeroase tipuri de acte magice, a căror forţă este dată mai degrabă de natura celorlalte obiecte: „Miresele ce nu se ştiu de treabă roagă druştele ce au cusut cununa să înfigă acele cu care au cusut, cu urechea în jos şi vârful în sus, în colacii de cununie, dedesubt, pentru ca să n-aibă mirele nici o putere“ (Niculiţă-Voronca, 232). În vrăjile de anihilare a unor maleficii, pâinea rituală trebuie să fie consumată de vrăjmaş: „Fata aduce, mută, o gură de apă de la fântână, apoi se freacă cu atâta făină cât cuprinde gura cea de apă. După aceea se freacă de o faţă de masă, apoi pune făina muiată în gura cea de apă pe faţa de masă, face dintr-însa un aluat, se pune cu dosul pe aluat, după aceea îl reşchie, adică îl lăţeşte în dreapta şi în stânga, făcând dintr-însul o turtă, pe care o pune apoi în vatra focului ca să se coacă. După ce turta astfel frământată s-a copt de ajuns, iarăşi o freacă până ce o face făină, şi aşa o dă celui ce i-a vrăjit, în mâncare, ca s-o mănânce“

(Pamfile, 1998, 107). În practicile de luare a manei întâlnim de asemenea turte magice, consacrate unor destinaţii demonice: „Vrăjitoarea ia o bucată de pâine şi o pune sub pragul porţii sau al grajdului. Omul când scoate vaca afară nu bagă de seamă şi vaca mănâncă pâinea şi astfel pierde laptele“ (Pavelescu, 1945, 67-68). „Ca să oprească ploile, strigoaicele pun într-o strachină tot soiul de grâne, deasupra aşază sămânţa de cânepă, un ou, şi din toate acestea fac o turtă. Când vor ţine turta aceasta pe cuptor, va fi secetă; dacă vor ţine-o la udeală, îndată se vor slobozi ploile“ (Pamfile-1, 1916, 168).

Când era utilizată fast, principala funcţie ce era activată era aceea de propiţiere: „Din pâinea ce se rupe pe capul miresei la nuntă, se păstrează o bucăţică care e bună să o iei la iarmaroc, când ai de vânzare ceva, căci se adună muşteriii ca lumea la nuntă“ (Zanne, IX, 349). În afară de magia contagioasă, similitudinea era un principiu de bază prin care se realiza întoarcerea pe calea cea bună a obiectelor sau fiinţelor agresate. În această categorie includem mijloacele de stimulare a fertilităţii aplicate în preajma Anului Nou copacilor care dădeau semne că-şi vor pierde roadele. Bradoşi/brânduşi sunt un fel de colaci în formă de om, care se duc la biserică în ziua de 9 martie ca dar lui Dumnezeu, pentru a da rod pământului (care sunt însă oferiţi şi pentru morţi; Marian, 1994, II, 21). O seamă de practici urmăresc să transfere asupra pomilor din grădină, cu ajutorul aluatului, puterea de rodire a ţarinii, pe care acesta o simbolizează. Soţul merge în grădină cu securea să taie pomii care nu rodesc, iar soţia, cu mâinile încărcate de aluat, prindea pomul şi garanta rodirea sa: „cum îs mânele încărcate ciucură de aluat, aşa şi el – mărul – la anul o să rodească!“. „Sara, înspre ajunul Crăciunului, femeia când face aluatul pentru turte, aşa cu mânele ciucură din aluat, se duce în grădină, pe la fiecare soi de pomi, însoţită de bărbatul său, care ţine în mână un topor. Dacă ajunge de pildă, la un măr, bărbatul zice: «Bre muiere, eu am să tai mărul ista, că nu rodeşte de loc». – Femeia atunci zice: «Nu-l tăia, mă rog dumitale, că cum îs mânele mele încărcate de ciucură de aluat, aşa şi el la anu are să rodească». Aşa se face la fiecare pom, şi se zice că vara pomii rodesc vrăjmaş“ (Gorovei, 1995, 276). Aluatul de Crăciun, care cu nici un chip nu se împrumută, este dospit ca să se ouă găinile şi să fie sănătoase peste vară, iar vitele să se plodească. Unele gospodine se feresc chiar de vecinele lor, care vin într-adins ca să poată ciupi câteva fărmături de aluat, ca să ia sporul şi mana vacilor de la acea casă. Dacă o femeie poate lua aluat dospit de la trei case, dacă dintr-însul face o pâine şi dacă o mănâncă apoi cu toţi ai casei sale, fără să piardă o fărmătură măcar, se crede că acea femeie va avea cloşte multe, care vor cloci bine şi vor scoate pui mulţi, de care uliul nu se va

putea atinge (Pamfile, 1997, 270). În alte cazuri, nu numai simpla prezenţă a aluatului era suficientă pentru a asigura rodirea. În acest scop se realiza o pâine rituală, o ofrandă: „Pentru ca să rodească copacii, din aluatul de pască ce l-ai ras de pe covată, faci câte un colăcel de fiecare copac ce nu rodeşte şi-l anini pe o crenguţă“ (Gorovei, 1995, 277). Prin analogie, pot influenţa fertilitatea pomilor uneltele folosite la coacerea colacilor: alte gospodine, după ce dau pâinea în cuptor, noaptea, până a nu răsări soarele, merg în grădină cu lopata ridicată şi strigă: „Cum e cuptorul şi lopata plină de pâine, aşa să fie şi copacii plini de poame“ (Pamfile, 1997, 270). „În Bucovina, când se porneşte cu plugul la arat, înainte de a ieşi cu el pe poartă, se înconjoară de trei ori cu tămâie şi busuioc, se stropesc vitele cu apă sfinţită, iar în bârsa plugului sau în coarnele boilor se pune câte un colac, făcut din aluatul de la Crăciun sau din primul grâu secerat – împreună cu o lumânare aprinsă. Înaintea boilor pe prima brazdă se pune pâine şi sare, pentru rod mult“ (Pavelescu 1944, 36).

Şi pentru bunăstarea oamenilor se realizau copturi speciale: colacul care se făcea până nu demult din grâul nou în cele mai multe sate de agricultori, se lega cu un fir de aţă roşie la ciutura fântânii, apoi se afunda de trei ori în apă, după care se scotea pentru a fi împărţit copiilor (Chivu, 70). În scopuri apotropaice, pâinea se dovedea a fi un instrument redutabil în special în varianta „poveştii“ ce nara chinurile pâinii, mesaj-aluzie adresat demonului. La slavi, acest motiv apare în povestirile superstiţioase ce povestesc despre drac, strigoi, rusalki (la bieloruşi, ruşi; Strahov, 19). Efecte apotropaice garantate are şi pâinea care se lasă pe fereastra casei unde se află un copil mic, pentru ca soarele, când apune, să vadă pâinea şi să nu ia somnul copilului (Chivu, 111). Ca şi în cazul de mai sus, în care pâinea constituie de fapt o ofrandă adusă demonului, care va lăsa astfel în pace oamenii, *bureciuşii* (în zona Năsăud) constituie o cocă modelată ca o pâlnie, coaptă special pentru pomenirea morţilor. Este vorba de o pâine rituală, deoarece în prealabil aluatul a fost întins cu fusul, pentru a preveni întoarcerea mortului ca strigoi (*idem*, 113). Ruşii, pentru a limita acţiunea morţii, sub masa pe care era pus mortul puneau o bucată de pâine cu sare şi, astfel, în acel an nimeni nu va mai muri (Strahov, 22). O altă latură a demonismului pâinii se conturează în situaţiile în care apare utilizată în diverse ritualuri, constituind o adevărată marcă a trecerii. Fiind o mărturie a trecerii persoanei respective dintr-o stare în alta, de la statutul de persoană neiniţiată la cel de iniţiat, pâinea este, de cele mai multe ori, elementul central prin intermediul căruia se realizează, în mod tradiţional, consacrarea. La întoarcerea de la botez, în ţinutul Siretului, moaşa aşază copilul pe o pernă şi mai apoi pe o pâine şi puţină sare, după

care i-l dă tatălui (Chivu, 73). Un alt ritual important, de această dată marcând o altă etapă din viaţa copilului, tăierea moţului (când copilul împlinea un an), se desfăşura în prezenţa aceloraşi personaje, când moaşa lua părul copilului şi-l trecea printr-un covrig, după care îl reteza deasupra lui. În acest timp, copilul este ţinut pe o pâine, ca la botez (*idem*, 73-74). În afara pâinii-pernă şi a covrigului ce simbolizează trecerea propriu-zisă, dar şi concentrarea măsurilor apotropaice, în alte regiuni, acest moment presupunea, ca şi la nuntă, ruperea unei turte rituale: „când naşul taie moţul copilului, rupe apoi deasupra capului său o turtă drept în două şi pe când mănâncă singur o parte din turtă, atunci copilul trebuie să mănânce cealaltă parte“ (Marian-1, 1995, 261). Alte descrieri ale acestui moment pun accent mai degrabă pe valenţele oraculare ale ritualului: „În ziua în care un copil împlineşte anul, i se rupe turta, adică: se pune pe o doniţă, în care să fie apă, şi în ea o sticlă cu vin şi bani de argint. Copilul, stând pe doniţă, o persoană bătrână îi rupe turta în cap, apoi se scot banii din doniţă şi se pun pe o tavă împreună şi cu buchete de flori; după aceea se lasă copilul să se ducă singur la acea tavă. De va pune mâna întâi pe flori, în viaţă îi va plăcea florile, şi va fi iubit ca ele; iar de va apuca întâi banii, va avea mare noroc de bani. Turta ruptă se face mai multe bucăţele şi se împarte pe la asistenţă pentru mâncare, ca să poată şi copilul să ajungă la vârsta acelui bătrân. În unele localităţi se obişnuieşte aceasta până la trei ani“ (Gorovei, 1995, 324-325). În mod asemănător, cel de-al doilea moment important din ciclul iniţierilor umane îl constituia căsătoria. În Bihor, la momentul cunoscut sub numele de *adăpatul miresii*, colacul simbolizează însăşi trecerea: „se obişnuieşte ca, în mijlocul suitei sale, mireasa să meargă la râu cu un ol şi cu un colac. După ce face semnul crucii cu colacul peste apă, aruncă colacul pe apă. El va fi recuperat de cineva, care fuge cu el, dar este prins şi adus ca să se poată ospăta din el toţi mesenii, împărtăşindu-se astfel din bucuria nunţii. Olul se loveşte de un gard spre a se sparge, semn al apropiatei treceri în rândul femeilor. Tot aici, într-un alt moment al nunţii, mireasa îşi pune pe cap un colac, dar numai mirele i-l va lua, va muşca din el şi ceea ce-i rămâne se va păstra la grindă“ (Chivu, 77). Când mireasa ajungea la casa mirelui, puntea pe care soacra i-o arunca era simbolizată de acelaşi element: „Când mireasa era adusă pentru prima dată de la părinţii ei, soacra mare o întâmpina cu un frâu, un prosop sau un brâu, cu un colac şi un pahar cu miere: cu brâul o lega de mână, semn al legăturii prin nuntă, din colac şi din miere mănâncă mireasa, din miere i se pune pe frunte şi în cele patru colţuri ale camerei şi apoi restul se pune în vatra focului“ (Marian-2, 1995, 443). Aruncarea resturilor în vatra focului avea ca scop prevenirea oricăror vrăji pe care le-ar fi putut folosi pentru

a le aduce necazuri mirilor (Chivu, 82). Nuna îi pune miresei pe cap o azimă şi pe azimă sare şi un pahar cu vin, rupe după aceea din ea şi dă puţină miresei să mănânce, restul îl rupe în mai multe bucăţi şi le aruncă în cele patru părţi, vinul rămas de asemenea. Când aruncă pe acesta din urmă, zice: „n-arunc azimă şi vin, ci sărăcia“. Din azima aruncată este bine să mănânce fetele mari, căci se vor mărita în curând (Marian-2, 1995, 309). În cadrul ritualului de înmormântare, ruperea colacului deasupra sicriului constituia o confirmare a trecerii în nefiinţă, fiind, în acelaşi timp, şi simbolul unei ultime ofrande aduse mortului, care trebuia îmbunat: în Transilvania, „dacă murea o mamă, copiii îşi alegeau o alta, semnul acestui act fiind ruperea unei pâini deasupra copârşeului“ (Văduva, 63). Tot ca o ofrandă rituală, cu valoare de împăcare a mortului, se realiza şi practica menţionată mai jos: „Când pleacă la groapă cu mortul, se cheamă un copil şi i se dă peste prag o strachină cu făină, ca să aibă mortul pe lumea cealaltă“ (Olinescu, 314). Ofrandele propiţiatorii aduse diferiţilor demoni erau constituite, în marea lor majoritate, din produse de panificaţie. Pentru masa ursitoarelor se frământă o turtă de către o fată curată (care nu a împlinit încă doisprezece ani) şi se coace nedospită (Chivu, 64). În Banat, moaşa pregăteşte masa sau cina ursitoarelor în cea de-a treia noapte de la naştere. Într-un blid „toarnă de trei ori trei mâini de făină de grâu cernută printr-o sită deasă; deasupra făinii pune o lingură cu sare şi alta cu unt şi un pahar nou şi curat de apă de izvor neînceputã“ (Marian-1, 1995, 99). Ofrande erau aduse nu numai demonilor ale căror funcţii erau în primul rând faste. Împotriva frigurilor trebuie să coci prăjituri şi să le duci în pădure sau la o răspântie şi să le laşi acolo legate într-o boccea, zicând: „Luaţi, douăsprezece surori, pâine şi sare; vă ajunge cât m-aţi chinuit, lăsaţi-mă în pace“ (Tarasova, 67). La ruşi, prima pâine, făcută din grâu nou, de Sf. Ilie, după ce era sfinţită la biserică, era dusă pe câmp sau la răspântie. Acolo, după ce era tăiată în bucăţi, o jumătate de pâine era lăsată pentru *rusalka*, cealaltă jumătate fiind adusă acasă (Strahov, 30-31). Cu colaci amăgeşti când îţi amorţeşte piciorul, zicând şi frecându-l:

„Ieşi, babă, din picior,
Că ţi-a murit un fecior.
Care? Care?
Cel mai mare,
Cu cămeşe de fuioare,
Dă-i colac şi lumânare
Şi pânză de sufletul ce-l are“
(Niculiţă-Voronca, 363).

Din cauza pericolelor deosebite pe care le prezenta mortul devenit strigoi, înmormântarea era, prin tradiţie, ceremonialul care impunea numeroase practici de îmbunare a sufletului mortului, de respectare a legilor nescrise ale tradiţiei, pentru a împiedica revenirea acestuia în calitate de

fiinţă demonizată. Locul decesului este marcat timp de trei zile după înmormântare. Acolo „se pune o ulcică de vin, una de apă, o bucată de pâine şi o lumânare aprinsă. Vinul şi pâinea se dau în urmă unui bărbat sau unei femei ce a fost la mort de mănâncă şi bea în cele trei seri, însă tot în acel loc unde şi-a dat mortul sufletul. Acel bărbat sau acea femeie reprezintă persoana mortului ce se crede că umblă trei zile în jurul casei şi găseşte, obosit, mâncare şi băutură“ (Olinescu, 313). Reperele cronologice erau, în multe cazuri, hotărâtoare pentru natura actelor ce trebuiau să fie înfăptuite. Dacă un copil bolnav moare înainte de miezul nopţii, se crede că „ia pâinea şi averea părinţilor, iar cei ce mor spre ziuă, aceia lasă părinţilor pâinea şi averea“ (*idem*, 311). La lituanieni era obiceiul să pună o pâine lângă mort, la priveghi, pentru ca mortul să nu ia norocul celor vii (Strahov, 76). Alteori, muribundului i se dădea să mănânce o bucată de pâine sau pâinea oferită lui (colaci, plăcintă etc.) era pusă lângă el, în mormânt (*idem*, 75). Sârbii îi puneau mortului în mână o monedă de argint pentru a-şi cumpăra pe lumea cealaltă pâine, pentru a nu fi nevoit să vină pe pământ şi să ia de aici (*ibidem*, 74). În unele sate „legarea“ norocului se făcea prin consubstanţiere: „se face cocă din făină cu sare, se trece pe sub mâna mortului şi se dă la animale, că a fost norocul lui şi să fie şi norocul animalelor“ (Budiş, 81). În acest sens trebuie înţeleasă şi credinţa opusă, care interzice aruncarea bucăţilor de pâine începute de cineva, pentru a nu pierde o dată cu ele bunăstarea: „Bucăţica de pâine ce o scapi din mână să n-o laşi nemâncată, că-ţi rămâne norocul. Să nu dai altuia pâinea ce-ţi rămâne nemâncată, că-ţi dai puterile (Zanne, IX, 349-350). În cazul unor vrăji prin care se încerca perpetuarea norocului în noua familie, tânăra căsătorită trebuia să săvârşească un furt ritual, singurul în măsură să asigure acest transfer fast: „De la casa unde te-ai născut, să furi pâine şi sare şi să îngropi la casa ta, sub fereşti, spre răsărit, că acela-i norocul tău“ (Niculiţă-Voronca, 531). În cazul morţii unei persoane considerate norocoase, care mai era şi capul familiei, se impunea realizarea unor specialităţi rituale din aluat, consacrate prin excelenţă persoanei decedate. În Serbia, dacă mortul lăsa în urmă copii mici, femeile le puneau copiilor la brâu câte o bucată de pâine, ca să nu ducă lipsă după aceea (Strahov, 75). La bieloruşi, pentru păstrarea norocului, la înmormântare se făceau plăcinte, una fiind considerată un substitut pentru mort: când mortul era scos din casă, pe prag dădeau în casă o pâine, deasupra mortului, pentru ca familia să fie fericită şi bogată. Ca şi pentru „colacul de ţărână“, pentru prepararea pâinii necesare la înmormântare, spicele trebuiau să fie adunate cu mâna

de o femeie în vârstă sau de o fetiţă; boabele de grâu erau desprinse prin frecarea palmelor, râşnite între două pietre sau pisate în piuă, făina cernută cu o sită deasă, iar aluatul frământat timp cât mai îndelungat (Chivu, 87). Gospodinele pun câte un copil de ia cu gura de nouă ori din aluat, ţinând mâinile la spate. Din aceste nouă muşcături se face un dodonete care se coace între sobă şi care, sub numele de aluat de la Crăciun, se întrebuinţează pentru diferite boli ale stomacului (Pamfile, 1997, 270). În afară de ritualurile specifice respectate pentru obţinerea făinii şi a aluatului respectiv, consacrarea pâinii era făcută şi prin forma ce-i era dată. O asemenea coptură din aluat, căreia i se da o formă antropomorfă, era folosită în unele locuri în cadrul obiceiurilor agrare de stimulare a fertilităţii, simbolizând-o pe *muma ploii* (Chivu, 87). La 9 martie, cu ocazia celor patruzeci de mucenici din Sevasta, este obiceiul să se coacă colaci antropomorfi pentru toţi morţii. În Oltenia şi Muntenia se mai coace un colac mai mare pentru toţi răposaţii uitaţi, cărora nu li se rânduise un colac anume. Se recomanda să nu se dea copiilor să mănânce din acest colac, numit în mod frecvent *uitată*, pentru că memoria lor s-ar fi slăbit. *Uitata* era un colac bradoş mai mare, făcut în formă de om, cu gură, cu urechi, nas, dar orb. Înainte de a fi mâncat, el este jucat de copii în jurul unui foc făcut în curte, după care este uns cu miere (Marian-3, 1995, 245). Un moment prielnic oferirii unor ofrande de acest fel era considerat a fi Anul Nou („când se deschideau cerurile“ şi morţii puteau pogorî pe pământ), când se fac colaci pe care sunt desenaţi „oameni, capete, diferite figuri, sau chiar întregi chipuri de oameni din aluat, pe care-i coc şi-i împart apoi de pomană“ (Rădulescu-Codin, Mihalache, 4-5).

Ca o ultimă utilizare magică a pâinii, amintim o serie de tratamente ce utilizează copturile rituale prin care sunt înlăturate urmările maleficiilor. Vrăjile operează şi ele adesea cu făină. De pildă, când se dau acatiste pentru vreun duşman care a pricinuit vreun rău, în unele sate se adună, de la nouă case, printre alte ingrediente, şi făină (Chivu, 64). Prin tradiţie, pâinea rituală, făcută şi coaptă în aceeaşi zi, se realiza când trebuia să se redea înfăţişarea omenească unui vârcolac; noaptea, la ora unu, trebuia să ieşi cu această pâine pe prag şi să-l strigi pe nume pe omul-lup, iar acesta îşi putea recăpăta înfăţişarea omenească (Strahov, 37-38). Pe lângă tratamentul nebuniei (la ucraineni), orice boală mai gravă, repetată, era tratată de ruşi prin intermediul coacerii rituale: când un copil era mereu bolnav, după ce era pusă în sobă prima pâine, copilul era aşezat pe prag, apoi lovit cu mătura; după aceea, punându-l pe lopata de pâine, era aruncat în mod simbolic în curte,

figurându-se în acest fel o nouă naştere a copilului, de această dată venind pe lume perfect sănătos (*idem*, 29, 38). Alteori copilul bolnav era dus pe lopată până la cuptor sau trecut printr-un colac, făcut special pentru acest ritual (*ibidem*). Tratarea oricărui fel de tuse se făcea cu ajutorul unui colac elaborat în noaptea Paştelui, pe care babele îl coc din aceeaşi cocă cu colacul ce-l duc la biserică. Colacul se fierbea împreună cu buruienile de leac (*idem*, 114). E bine să-i dai copilului o bucată de pâine din traista unui cerşetor, dacă vorbeşte cu dificultate (*ibidem*, 73).

4. Sarea

Sarea este considerată, ca şi metalele, o armă importantă împotriva duhurilor rele. Pentru a apăra copiii de rele şi de duhurile vrăjmaşe li se pune sare în scăldătoare. Dacă pui de trei ori sare pe foc, se potoleşte pe dată furtuna (Ciauşanu, 289, 307). Noaptea este bine ca sarea să stea pe fereastră, căci adormi bine şi nu se poate apropia nici un rău. „Când îţi trimite cineva duhuri rele, pe necuratul, să te necăjească noaptea prin somn, trebuie să presari pragurile cu sare sfinţită, căci nu se mai pot apropia“ (Niculiţă-Voronca, 185). Sarea mai trebuie purtată în încălţări, ca să nu se prindă farmecele de cel ce o poartă. Când descânţi cuiva de o boală şi este şi un copil mic în casă, trebuie să presari copilului pe cap sare sau cenuşă, ca să nu se prindă boala de el (*idem*). În afară de cazurile de mai sus, acţiunea protectoare a sării se putea desfăşura de la distanţă: „Când ţi se pierde vreo vită să pui un ac cu urechile în sare mărunţică şi să-l ţii aşa, trei zile, c-apoi nu se apropie de vită nici o dihanie“ (Zanne, IX, 387). Datorită acestui rol de înger protector al gospodăriei, sarea era considerată uneori chiar o ipostaziere a manei: „Sare dacă furi de la o casă, ai luat dulceaţa, ai luat folosul din casă. Acel ce vrea să-ţi ia sporul din casă vine lunea sau în zi de sec de ia sare şi apoi nu mai ai spor, merge la el. De aceea nu-i bine să dai luni nimic“ (Niculiţă-Voronca, 185).

Dar, aşa cum sarea era utilizată în practicile de magie albă, fiind un ajutor al descântătorilor ce încearcă să întoarcă vrăjile trimise, acelaşi element apare în acte magice cu încărcătură negativă: „Un bulgăraş de sare se pune în gură sub limbă la un om când moare; a treia zi se scoate din gură. O fărâmitură cât de mică, dată în rachiu sau în altceva, în scurt timp omul moare, fără să ştie de ce“ (*idem*, 367). Uneori chiar se recomanda ca sarea să nu fie folosită: în decursul mesei din ziua de Paşti nu e bine ca omul să bage mâna în solniţa cu sare, că atunci i se vor năduşi mâinile peste tot anul

(Marian, 1994, II, 187). În afara afecţiunilor grele, sarea vrăjită putea fi agentul necesar luării laptelui vitelor: „Pun fermecătoarele din Bucovina, pe unde trec vacile vecinilor şi ale altor oameni, încă şi sare în pământ şi, trecând vacile streine peste sarea cea îngropată, fermecătoarele o dezgroapă şi o dau apoi vacilor sale ca s-o lingă. Şi în chipul acesta încă iau laptele de la vacile străine“ (*idem*, 260). Alte vrăjitoare pun un drob de sare în calea vitelor să treacă peste el şi să le rămâie mana (Pavelescu, 1944, 61). Prin intermediul aceluiaşi element se putea acţiona direct asupra trimiţătorului vrăjilor, returnându-i-le şi provocându-i neplăceri: „Când nu ştii că îţi trimite cineva farmeci, îţi face rău, nimic alta să nu-i dai cât pâine şi sare; taie o felie ş-o sară şi i-o dă. Mai mult nu-i trebuie“. La fel, „dacă îţi vine broască, fapt în casă, să nu-i faci nimic; dă-i pâine şi sare şi se duce cu fuga pe capul celui care a trimis-o, cu ce ţi-a vrut el ţie“ (var.: „Când huieşte focul, te vorbesc duşmanii de rău, presură iute sare pe foc şi ei vor face puşchea“ – Niculiţă-Voronca, 185). Ambivalenţa sării este la rândul ei subliniată de o serie de credinţe în care ea apare fie cu funcţie apotropaică, fie de propiţiere, pentru destinatarul practicii sau pentru trimiţător: „Când dă laptele în foc, presuri degrabă sare, ca să nu ardă mana vacii; Când dai cuiva lapte să-l sari, că dacă e sărat nu-ţi poate lua mana vacii; Când ţi-a dat cineva lapte, nu speli oala, ci pui o bucăţică de pâine şi sare şi-i dai astfel mana înapoi“ (Niculiţă-Voronca, 187). În Bucovina se crede că untul trebuie sărat ca să nu piardă vaca laptele trecând peste o apă mergătoare (Pavelescu, 1944, 45).

O altă serie de credinţe („Pe necuratul cine-l are, îi dă mâncare nesărată“; *idem*) apropie acest element de lumea supraumanului, în contradicţie cu lumea obişnuită, „sărată“. Exista obiceiul ca la naştere corpul nou-născutului să fie frecat cu sare – bulgarii şi armenii sărează copilul cum se naşte (Sevastos-2, 221). Tratamentul are drept scop fortificarea copilului şi, mai mult, consolidează imaginea necesităţii înrădăcinării copilului în cultură. Căci, în termeni culinari, o hrană nesărată e semnul unei bucătării nonumane, rezervată fiinţelor de pe lumea cealaltă. Viziunea creştină, radical diferită de cea a mitologiei populare, se opunea folosirii sării. În acest sens înţelegem şi rândurile de mai jos: „Când se naşte copilul în casă, să nu steie sare pe fereastră, căci nu poate veni îngerul, îi e drumul sărat. Ba chiar orişicând să nu steie, căci fuge norocul, îi e drumul sărat“ (*ibidem,* 186). Astfel, în lumea cealaltă, de exemplu, cea a basmelor, eroul care parcurge spaţiile iniţiatice poate fi îndemnat să guste dintr-o mâncare nesărată, ce riscă să îl împiedice de a se mai întoarce în lumea celor vii (cf. Propp; Mesnil, 91). Legendele româneşti referitoare la modul de viaţă al spiriduşului leagă în mod expres absenţa sării de o bună slujire a duhului:

Tot în calitate de element de contact, de mijloc de comunicare între cele două lumi, apare sarea în practicile oraculare. Sarea, fiind un aliment sacru, răsturnarea solniţei pe masă aduce necaz. Tradiţia leagă această credinţă de o stângăcie a lui Iuda în timpul Cinei celei de taină, când se spune că ar fi vărsat sarea pe masa sfântă. În Scoţia, la 1 noiembrie, se aşază pe masă degetare cu sare, care erau mai apoi răsturnate. A doua zi, dacă una din grămăjoare se năruise, persoana care o răsturnase avea să moară (Pont-Humbert, 280). În Anglia, ghicirea se realiza după alte indicii: se pune o grămăjoară de sare pe masa de Crăciun; dacă peste noapte sarea se umezeşte, cel care realiza practica va muri în acel an. Dacă sarea dispărea sau se împuţina şi rămânea uscată, acela va trăi până la adânci bătrâneţi (Redford-Minionok, 430). Cu ajutorul sării se putea afla sexul viitorului copil: „Dacă pui sare pe capul unei femei îngreunate, fără ştiinţa ei, şi dacă ea în urmă pune mâna pe nas, atunci are să nască băiat; iar dacă pune mâna la gură, are să nască fată“ (Zanne, IX, 367). Evident, cele mai numeroase aspecte ale valorii oraculare sunt puse în lumină de practicile divinatorii premaritale. „Ca să-şi vadă ursitorul, fetele să facă o turtă sărată tare şi coaptă între focuri, spre Anul Nou, sau spre Sf. Andrei, şi când se culcă, s-o mănânce. Pe cine va visa că-i dă apă, acela i-i ursitorul“ (Niculiţă-Voronca, 187). Sau: „Ca să-şi viseze fata ursitorul, să plămădească vineri noaptea şi sâmbătă noaptea până în ziuă să coacă pâinea. Şi din cea dintâi pâine ce o va scoate, să muşte o îmbucătură şi s-o puie în brâu, iar restul să-l împărţească la oameni. Seara să puie brâul jos şi să bată mătănii şi să zică: «dacă nu te-a aduce brâul, te-a aduce sarea, dacă nu sarea, pâinea, în vis să te visez şi să vii să te văd»“ (*idem*). De asemenea, de vrei să visezi cine ţi-e partea, nu bea apă toată ziua; seara fă-ţi o turtiţă, jumătate făină, jumătate sare; mănânc-o înainte de a te culca, şi peste noapte, în vreme ce mori de sete, vezi pe cineva că-ţi dă apă şi acela ţi-e ursitorul (Sevastos-1, 136). Ca de obicei, şi în acest caz era uneori nevoie de o augmentare a puterilor faste ale sării pentru a se constitui într-adevăr într-un ajutor credibil. Asemenea „rezervoare“ faste erau oferite de sarea menită unor practici apotropaice: „Rămăşiţele droburilor de sare de prin târlele vitelor şi mai ales ale oilor sunt socotite că aduc spor şi izvor la casa în care intră“ (Gorovei, 1995, 212). De regulă, în cadrul sărbătorii de Sf. Andrei (şi ea consacrată practicilor oraculare) se realiza consacrarea sării: „Sf. Andrei se serbează pentru oamenii care sunt drumeţi, ca să nu-i mănânce lupii. Se descântă sarea şi se îngroapă înfăşurată într-o învelitoare sub pragul uşii de la grajd. Se dezgroapă la Sf. Gheorghe şi se dă în tărâţe la vite, spre a fi ferite de lupi, de farmece şi de toate relele“ (Olinescu, 407). O astfel de

sare era utilizată în ajunul Bobotezei, pentru aflarea ursitului: „O fată, de vrea să se mărite, să se ducă la stână, băgând de seamă să nu hărşuiască cânii, să ceară la cioban o fărămătură din drobul de sare din târla oilor. A doua zi cu sarea aceea să-şi săreze mâncarea foarte tare, să mai puie în ea şi usturoi păzit în seara Sfântului Andrei, să stea toată ziulica culcată la soare şi nu cumva să bea apă şi peste noapte va vedea ursitorul aducându-i apă, şi care în curând o va lua“ (Sevastos-1, 138).

În alte vrăji, marţea şi joia, la răsăritul soarelui, vrăjitoarea pune sare şi miere pe un vătrai, pe care îl pune într-o vatră încinsă. Dacă mierea începe să sfârâie şi sarea să trosnească, le răstoarnă într-o oală nouă neîncepută, din care, cu ajutorul unei crenguţe de busuioc, îl stropeşte pe cel descântat, chemându-i ursita:

„Tu, sare mare,
Tu, miere mare,
Eu te-ncinz,
Te-aprinz,
Tu să te-ncinzi,
Să te-aprinzi;
Cum te-ncinzi,
Cum te aprinzi,
Aşa să se-ncinză,
Aşa să se-aprinză (cutare)
De chipul meu,
De trupul meu...“
(Pamfile, 1998, 147).

Instrumentarul casnic

1. *Lingura*

Fiind şi ea pusă în strânsă legătură cu sufletele strămoşilor, prin intermediul conexiunilor ce se stabileau între aceştia şi urmaşii lor, caracterul accentuat divinator al acestui instrument este conturat într-o serie de practici magice oraculare. Personificând un anumit membru al familiei, „lingurile se razămă, spre Anul Nou, pentru fiecare om din casă, de părete sau de fereastră. Pentru tată şi mamă, pun polonicele, şi a cărui lingură cade, acela moare peste an“ (Niculiţă-Voronca, 225). O altă modalitate de a afla destinul unei persoane, norocul acesteia pentru anul ce vine, se baza pe opoziţia semnificantă gol/plin: „În seara de sf. Vasile se pun linguri pline cu apă într-o tavă, şi a cui o fi seacă, nu are noroc“ (Gorovei, 1995, 168). Prin analogie, divinaţia prin manipularea lingurilor era agreată şi de practicile oraculare premaritale: „De Ajun să puie fata toate lingurile cu care s-a mâncat, aşa nespălate, sub cap şi visează ursitorul. Sau să iasă afară cu lingurile ce s-a mâncat grâul şi să sune într-o strachină şi de unde vor bate câinii, de acolo o vor lua. Dacă dinspre ţintirim, va muri“ (Niculiţă-Voronca, 225). În calitate de ipostază a strămoşilor, manipularea acestui instrument trebuia să fie făcută conform tradiţiei, mai precis, prin respectarea unor interdicţii rituale izvorâte din cultul strămoşilor. În caz contrar, se evidenţia caracterul malefic, latură manifestată de sacralitatea firească a strămoşilor: „Lingura să nu steie în oală peste noapte, căci nu poţi dormi“; „Lingura să n-o laşi cu gura înspre casă, când o laşi din mână, ci s-o pui cu gura în jos“ (Niculiţă-Voronca, 225); „Cu lingura ce te serveşti în oala cu bucate să nu mănânci, că te bate soacra“; „Să nu-ţi schimbi lingura la masă, că nu te mai saturi“ (Zanne, IX, 326).

Dacă erau respectate preceptele rituale, lingura putea să dezvolte şi valenţe faste, apărând ca un ajutor însemnat în cele mai variate situaţii. În

scop terapeutic, lingura în calitate de instrument magic indispensabil apărea în unele tratamente. Cu ajutorul lingurii unui membru al familiei decedat se puteau vindeca negii, diferite umflături etc. (Redford-Minionok, 238). De babiţe se descântă cu şapte linguri, şapte fuse, şapte cuţite etc. Se toarnă din lingură în lingură şi se dă copilului să bea (Niculiţă-Voronca, 225). „Cine face roşeaţă [o băşicuţă] în nas, să se atingă cu coada lingurii încălzită, că-i trece“ (Zanne, IX, 326). În calitate de apotropeu, lingura apare utilizată la paritate egală cu alte obiecte magice consacrate: „Când ieşi din casă şi laşi copilul singur, pui lângă el o lingură sau un cuţit şi nu se poate apropia necuratul, pentru că lingura e curată; doară cu dânsa mănânci!“ (Niculiţă-Voronca, 225; v. şi la ruşi, o credinţă similară; Redford-Minionok, 238). „Se leagă un găvan de linguri la gâtul mânzilor ca să crească iute şi să nu se deoache“ (Zanne, IX, 326). Asemeni cărbunilor aprinşi, lingura putea asigura o apărare fermă în calea hoţilor somnului, de neînlăturat nici prin intermediul farmecelor: „Când ai copil mic, ca să nu-ţi taie somnul de la copil, pui cum asfinţeşte soarele o lingură la fereastră şi măcar cât să descânte o alta, că nu i-l poate lua“ (Niculiţă-Voronca, 225). O protecţie deosebită, de neînlocuit, cu toată bogăţia de resurse a obiectelor din fier, a măturii, cărbunilor etc. este atribuită lingurii în timpul actului descântatului. Aşa cum am văzut şi în credinţa de mai sus, nici măcar potenţialele farmece rostite pentru a lua somnul cuiva nu puteau trece de zidul protector pe care-l ridica împotriva lor acest obiect. În mod asemănător, lingura trebuia să o însoţească pe descântătoare în situaţiile în care forţa descântecului ar fi putut fi pusă în pericol sau chiar transformată într-o potenţială vrajă: „Femeia ce descântă pe copilul ei pune lingura în brâu, căci altfel nu-i de seamă descântecul“; „Femeia ce descântă cuiva mai bătrân decât ea îşi pune o lingură în brâu, ca să nu cadă boala aceluia ce-l descântă pe ea sau pe copilul ei“ (Niculiţă-Voronca, 225). În sfârşit, să amintim o ultimă practică magică în care putea să fie utilizată o lingură, e adevărat, consacrată. Pentru a le vedea pe vrăjitoare era purtată ritual lingura care fusese în contact cu ouăle pascale: „Prin unele părţi, ca să poată prinde strigoaicele care iau mana vacilor, unul ia şi-şi pune în curea întâia şi a doua zi de Paşti lingura cu care s-au întors ouăle ce s-au înroşit, apoi se suie într-un copac şi priveşte intrarea în sat a ciurdei de la păşune. Unul ca acela vede foarte bine toate strigoaicele în ciurdă, iar pe cea mai mare o vede călare pe taurul satului“ (Pamfile-1, 1916, 162).

2. *Mătura*

Din cauza faptului că mătura era încărcată cu numeroase virtuţi magice, ea cădea, asemeni altor obiecte de acest tip, sub incidenţa tabuurilor: „Să nu rupi mătura, că-i a pagubă“ (Gorovei, 1995, 137). La fel, mătura veche este supusă unor interdicţii numeroase şi la ruşi: o mătură veche nu trebuie să fie aruncată în preajma casei sau pe drum, unde ar putea fi călcată în picioare de oameni sau animale, pentru a nu fi cauzatoare de boli. În plus, ea nu putea fi arsă în sobă, deoarece ar provoca imediat furtuni, vânt puternic, o adevărată explozie a forţelor malefice (Gruşko-Medvedev, 1995, 66). Ca şi la români, mătura ieşită din uz trebuia respectată în continuare şi ea se depozita în podul casei, alături de alte obiecte asemănătoare (sită, furcă etc.). Apropierea dintre mătură şi duhul casei este semnalată şi de ruşi. Ei spun că acest demon, *domovoi,* personificare a strămoşilor, locuieşte în casă, sub mătură (Vinogradova-Tolstaia, 1993, 8). La români se crede că mortul rămâne în casă până la şase săptămâni şi dacă scuturi prin casă, el n-are unde se ascunde, şi atunci se vâră sub mătură (Niculiţă-Voronca, 386). Când pentru *domovoi* este jertfit un cocoş, sângele lui este vărsat pe o mătură specială, *golik*, cu care se scotea cenuşa din vatră (Afanasiev, 1996, 59). În Serbia, când scoteau mortul din casă, aruncau o mătură veche. Existau şi cazuri, însă, în cazul mutării în casă nouă, când se interzicea aducerea unei mături vechi, deoarece aceasta putea să mături din casă viaţa (Vinogradova-Tolstaia, 1993, 12). Asemeni altor obiecte din inventarul casnic, mătura putea stabili şi ea, la nevoie, punţi între lumea obişnuită şi lumea cealaltă, pentru a scruta viitorul, aşa cum se întâmplă în practicile oraculare premaritale: „Înspre înserate începe fata a deretica prin casă, apoi mătură, lipeşte pe jos şi trage brâie la vatră până aproape către cântatul cocoşilor, când cu mătura în mână trebuie să se uite ţintiş spre uşa tindei, şi nu după multă zăbavă i se va arăta ursitul aidoma“ (Rădulescu-Codin, Mihalache, 10). Pentru bulgari, dacă visezi o mătură e semn de moarte. În Slavonia se credea chiar că poţi vedea moartea dacă te urci pe o mătură, stând la picioarele mortului. Dacă mătura cădea din prag în casă, era semn pentru polonezi că vine moartea. În situaţii când morţii (nefaşti) puteau tulbura liniştea membrilor familiei, la ucraineni, pentru ca mortul să nu se întoarcă în calitate de strigoi, dimineaţa rudele ieşeau din casă şi agitau mătura în toate părţile, spunând: „Ce umbli pe aici? Ai murit, du-te unde ţi-e locul!“ (Vinogradova-Tolstaia, 1993, 12, 23).

Valenţele pur demonice ale măturii sunt probate de o altă serie de credinţe: „să nu dai cu mătura în copil, că nu mai creşte“; „să nu loveşti

feciorul cu mătura, că-l părăsesc fetele"; „când dai cu mătura în vite, îi a pagubă" (Gorovei, 1995, 137). Interdicţii asemănătoare erau întâlnite şi la ruşi: mătura nu trebuia dată afară noaptea, în caz contrar putând provoca insomnie; nu trebuia răsturnată, pentru a nu da, la propriu, dureri de cap; mai mult, o mătură răsturnată, aflată în grajd împiedica o naştere uşoară a animalelor. Copiii nu erau lăsaţi să ridice mătura mai sus de cap, pentru că nu mai creşteau (Vinogradova-Tolstaia, 1993, 12). Tot la ruşi, cu ajutorul unor mături vechi se puteau trimite boli (insomnie), certuri etc. Mătura era aruncată în casa respectivă, sub prag, în grădină etc., pe acoperiş; era aruncată în urma omului; era pusă în carul mirilor (*idem*, 8). În calitate de stăpână a forţelor răului, vrăjitoarea putea să-şi exercite puterile, prin intermediul acestui obiect, în domenii variate: prin intermediul măturii putea fi luată mana câmpului sau a vitelor (prin simpla atingere a animalului cu mătura). De asemenea, vrăjitoarea îl putea transforma pe omul adormit într-un cal, pe care îl călărea în noaptea de sabat, iar în locul lui lăsa o mătură; dacă cineva ar fi mutat cumva acea mătură, a doua zi omul era găsit mort. În cazul magiei meteorologice, situaţiile în care mătura putea fi folosită erau numeroase şi variate. Arderea unei mături în sobă produce vânt mare, viscol, furtună. Pentru a aduce ploaia, în fântână se arunca o mătură uscată sau aceasta era ruptă şi bucăţile erau aruncate la răspântie (var.: la răspântie erau arse douăsprezece mături vechi). Pentru oprirea ploii, se făcea un Gherman din mătura luată din casa unei femei care născuse pentru prima dată; păpuşa putea fi făcută, ambivalent, şi pentru chemarea ploii: în acest caz, mătura trebuia furată din casa unei fete-paparude (*ibidem*, 9, 19).

Valorile apotropaice ale acestui obiect sunt la fel de numeroase ca şi cele malefice: „Ca să nu se apropie duhurile necurate de copil, când e lăsat singur în casă, în primele şase săptămâni de la naştere şi mai ales când nu e încă botezat, se pune, lângă leagănul sau albia în care e culcat, o mătură menită să-l ferească de rău" (Candrea, 1944, 255) sau, cum se întâmpla la ruşi, copilul schimbat era bătut cu mătura. Tot ruşii o utilizau şi împotriva deochiului: mătura se arunca după oamenii consideraţi a dispune de o putere malefică a ochilor. Mătura era utilizată în gospodărie în toate situaţiile-limită: în caz de incendiu casa era înconjurată cu o mătură în mână; pentru a fi ferite de boli, vitele trebuiau să treacă peste un prag sub care fusese îngropată o mătură; pentru a feri puii de păsările răpitoare era agăţată o mătură sau o opincă veche (*idem*). În Ucraina, împotriva vrăjitoarelor se puneau în gard, pe prăjini, mături, în timp ce, la polonezi, mătura sprijinită sau bătută în prag nu-i permitea vrăjitoarei să intre sau să iasă din casă. Când femeia,

chinuită, se ruga să fie lăsată să plece, ea trebuia să fie lovită cu mătura pentru a nu mai face rău (Vinogradova-Tolstaia, 1993, 12). În Slovacia, împotriva vrăjitoarei venite să ia laptele, animalul era afumat cu fumul unei mături arse; în plus, mătura nu era dintre cele obişnuite: cu ea se măturase intrarea la cimitir. Ca apotropeu, la nuntă, când mirii mergeau la biserică, înaintea alaiului se mătura, pentru a înlătura astfel potenţialele farmece aruncate special de vrăjitori; de asemenea, fetele din alai aruncau sub picioarele primului cal o mătură legată cu o panglică. La bulgari, mirilor li se punea sub pernă o mătură. La polonezi, în urma pescarului care pleca prima dată în acel an la pescuit se arunca o mătură, pentru a avea noroc la pescuit şi pentru a fi ferit de deochi (*idem*, 13-14). În ritualurile magice cu valoare terapeutică, mătura era considerată un instrument preţios în vederea obţinerii rezultatului dorit. Ruşii spuneau, atunci când un copil plângea mult noaptea (când avea plânsori), că era bine să se arunce pe geam hainele copilului împreună cu o mătură veche (Gruşko-Medvedev, 1995, 67), care lua asupra ei tot răul. Alteori, mătura era obiectul esenţial în desfăşurarea descântecului specific. Tot în cazul plânsorilor, copilul era aşezat lângă sobă şi măturat de trei ori din cap până-n picioare, apoi era bătut cu mătura pe prag (*idem*). În cazul epidemiilor şi mai ales al epizootiilor mătura era, la slavi, elementul principal al ritualului „aratului“ satului sau al ocolurilor rituale înfăptuite de femei (cf. şi în cazul deceselor individuale de holeră: soţia celui mort trebuia să meargă în urma sicriului şi să mătură tot drumul parcurs până la cimitir – *Slavjanskaja mifologija*, 76). Când se realiza aratul ritual al satului, în caz de epidemii, o femeie în vârstă mergea înaintea procesiunii călare pe o mătură, numai în cămaşă, cu părul despletit. Ea era înconjurată de femei şi fete cu vătraie, mături, coase şi seceri, pe care le agitau în aer, blestemând moartea. După aceea, o femeie în pielea goală aduce plugul, cu care este tras cercul ritual; şi ea este înconjurată de femei şi fete, care ţin în mână lumânări aprinse, altele bat cu putere în tigăi, ligheane etc. (Afanasiev, 1996, 59-60).

3. Oglinda

Aflată prin definiţie într-un spaţiu securizat, cum era locuinţa, oglinda se bucură de o faimă negativă. Interdicţia de a te uita în oglindă după apusul soarelui este foarte răspândită: la români, aromâni, francezi, italieni, germani, englezi etc. (Sébillot, I, 161; Ciauşanu, 78), motivul cel mai des invocat fiind

apariţia chipului diavolului. (După unele credinţe populare, însăşi apariţia pe lume a diavolului s-a realizat prin manipularea unei oglinzi cosmice: sârbii spuneau că Dumnezeu l-a creat pe diavol din propria-i reflectare în apă, pe care a înviat-o; Tolstaia-2, 1994, 120). Şi ucrainenii încercau să se ferească de acest pericol; la ei noaptea era interzis să te speli, pentru a nu-ţi vedea reflectată imaginea în apă, pierzându-ţi astfel frumuseţea şi, de asemenea, pentru a nu-l vedea pe diavol (Miloradovici, 1991, 213). Tradiţia instituia şi aici normele de comportare: nespălat şi nepieptănat (aluzie la practicile malefice de contactare a demonilor, ca în cazul obţinerii spiriduşului) te poţi uita în oglindă sau în apă numai de două ori; a treia oară diavolul ia chipul omului şi în scurt timp îl face victima lui supusă (Tolstaia-2, 1994, 120). Din cauza acestei concentrări masive de forţă malefică puteau fi observate disfuncţionalităţi ale regimului de viaţă cotidian. Se mai credea că norocul fuge dacă te uiţi în oglindă când mănânci. Conform credinţelor populare, trebuie să fixezi o oglindă pe uşă ca să reflecte nenorocirea şi să o trimită acolo de unde vine. Fiecare oglindă spartă aduce şapte ani de necazuri. Pentru a alunga această soartă, bucăţile sparte sunt aruncate în apă, de preferinţă cea a unui lac de munte (Pont-Humbert, 239). Prin tradiţie, momentele de cotitură, fixate în cadrul riturilor de trecere, presupuneau ca inevitabile tabuurile referitoare la acest obiect. Nu se lasă lehuza singură în casă până ce nu se botează copilul, nici nu poate nimeni intra la dânsa, după ce aceasta s-a culcat; înainte de culcare se acoperă oglinzile cu prosoape, apoi se afumă cu tămâie şi se închid uşile – aceasta se face până la patruzeci de zile de la naşterea pruncului (Marian-1, 1995 95-96). La ceremonialul legatului miresei, o fată ţine pe dos oglinda, ca mireasa să nu se poată vedea, şi încă şase săptămâni după nuntă aceasta n-are să se uite în oglindă (Sevastos-1, 353). Mitologia greacă, atât de bogată în ceea ce priveşte reprezentările sacralizate ale unor obiecte sau fiinţe, ne oferă o variantă de comportament demonic, în acest caz oglinda apărând însă ca un simplu instrument punitiv, ca o materializare a mâniei divine. Una dintre versiunile legendei lui Narcis spune că, la naşterea sa, părinţii l-au consultat pe ghicitorul Tiresias, care i-a prezis copilului viaţă lungă, cu condiţia să nu se privească. Dar Nemesis, la cererea tinerelor fete dispreţuite de tânărul insensibil la bucuriile dragostei, a făcut astfel ca, într-o zi călduroasă, Narcis să se aplece spre un izvor ca să se răcorească. Atunci şi-a văzut faţa, care, se spune, era atât de frumoasă, încât s-a îndrăgostit de ea, şi de atunci a privit-o fără răgaz murind de dor (Pont-Humbert, 238). Extensia puterii nefaste a oglinzii este surprinsă de credinţele populare: românii nu-i lăsau pe copiii mici să se uite în oglindă de

teamă să nu le iasă greu dinţii (Ciauşanu, 177-178) sau să nu se deoache singuri. Ca în vechea tradiţie antică, se mai puteau deochea singuri şi cei care se uitau în oglinda apei. În Grecia se socotea că era de rău augur să te visezi văzându-ţi chipul în apă. Se credea că apa, „luând reflexul chipului, adică sufletul, corpul rămâne lipsit de el şi moare peste câteva zile“ (Ciauşanu, 178). Credinţa că sufletul era cel reflectat în apă era întâlnită şi în Noua Caledonie (*idem*). Mai mult, se credea că crocodilii au puterea să omoare un om trăgându-i imaginea sub apă (Frazer, 1980, II, 123).

Semnificaţia oglinzii este însă mult mai profundă. Ca în basmele fantastice, în care oglinda apare ca atribut mai mult sau mai puţin demonizat al vrăjitoarei, în unele mituri putem întâlni o oglindă ale cărei puteri sunt activate în întreg cosmosul. Într-o legendă românească se spunea: „La Sfânta Duminică în casă se află o măsuţă şi-un scaun, şi pe masă o oglindă, iar dinaintea oglinzii stă un sfeşnic cu lumânare. Sfântul Ilie când are să trăznească undeva, vine aice şi se sfătuieşte cu Sf. Duminică. Prin oglinda ceea se uită în lume, de vede tot ce fac oamenii, şi dacă au hotărât să trăznească pe cineva, ia sfeşnicul cu lumânarea în mână şi ameninţă asupra oglinzii în acel loc, şi în acelaşi moment a trăznit“ (Brill, 1994, I, 217-218). Zeiţa solară Amaterasu, din mitologia japoneză, îşi părăseşte grota de recluziune, redând lumii căldura şi lumina sa, numai după ce e pusă să privească în oglindă (Kernbach, 436). În vechile mitologii, lacul este ochiul pământului, prin care locuitorii lumii subterane pot să vadă tot ce se întâmplă pe pământ şi în văzduh. Oglinda era privită şi ca un spaţiu deschis, o cale de acces dintr-o lume în alta, prin care puteau pătrunde atât oamenii, cât şi demonii. La ucraineni, duhurile pădurii, *bogini,* realizau substituirea copiilor intrând în casă prin oglindă (Tolstaia-2, 1994, 118). Chiar şi *domovoi* – duhul casei – este pus în strânsă legătură cu acest obiect. În Slovacia se spunea că el, sub forma unui şarpe alb, trăieşte în perete, în spatele oglinzii (*ibidem*, 120). Ca şi alte obiecte sacre, oglinda putea fi utilizată ambivalent: ca mijloc de pătrundere în lumea personajelor mitologice sau ca apotropeu. În Rusia oglinda se foloseşte adesea ca mijloc de îndepărtare a duhurilor. Astfel, oglinzi erau aşezate în grajd sau în preajma animalelor, pentru a le feri de acţiunea duhului casei (în chip de nevăstuică) sau a *zmorei* (la polonezi). Tot împotriva *zmorei* (personificarea coşmarului), a strigoilor, se punea o oglindă în leagănul copilului. Veşmintele şamanilor sunt adesea împodobite cu oglinzi care reflectă faptele oamenilor sau îi ocrotesc în timpul călătoriei lor de împunsăturile duhurilor rele (Chevalier-Gheerbrant, II, 372).

Practicile magice divinatorii presupuneau, în bună parte, prezenţa oglinzilor. Scoţienii, indienii etc. spuneau că există oameni care fac să se arate în oglindă chipul vrăjitoarelor. Vrăjitorul caşub putea să arate oamenilor, cu ajutorul oglinzii, care erau persoanele care le-au produs neplăceri (Tolstaia-2, 1994, 120). Alţi vrăjitori puteau să-şi exercite practicile oraculare, ghicind pe baza celor zărite pe oglinda apei (Vulcănescu, 480). În practicile vrăjitoarelor oglinda joacă un rol important, ea fiind folosită în rituri de magie albă sau neagră. Ucrainenii spun să nu te uiţi noaptea în oglindă, pentru că vrăjitoarea îţi poate lua frumuseţea (Slaşciov, 86). Capacitatea celei de-a doua vederi, de care dispuneau prin tradiţie, prin naştere, fiinţele demonizate, putea fi obţinută (aşa cum, de altfel, procedează şi demonii) prin utilizarea acestui obiect consacrat de vrăjitorie. Slovacii credeau că persoana care se uita în oglindă în fiecare seară, de la Sf. Lucia (13 decembrie) până la Crăciun, va vedea, în ajun, în oglindă, o vrăjitoare. Ruşii spun, de asemenea, că dacă vrei să vezi o vrăjitoare, se pune într-un ungher o oglindă şi vrăjitoarea apare imediat, fiind atrasă de respectivul obiect (Tolstaia-2, 1992, 120-122). Această capacitate putea fi folosită nu numai în scopul identificării vrăjitoarelor. Românii spuneau că, în timpul eclipselor, puteai să vezi, într-un vas cu apă, cum vârcolacii mănâncă soarele sau luna (Muşlea-Bârlea, 131). *Samodivele* bulgarilor puteau să fie zărite în oglinda unui izvor sau în respectivul obiect. Se mai credea, de asemenea, că în timpul furtunii trebuie să acoperi neapărat toate vasele cu apă, pentru că *zmeii, lamiile* îşi fac apariţia. Dacă demonii ar fi văzut pe aceste oglinzi reflectarea chipului unor fete, s-ar fi îndrăgostit de acestea şi le-ar fi răpit, ducându-le în lumea lor (Tolstaia-2, 1994, 120; Gheorghieva, 86). Credinţele în oglindă, ca sediu al duhurilor malefice, al sufletelor, umbrelor sunt deosebit de răspândite, mai ales în legătură cu reprezentările despre moarte. Se crede că oglinda poate atrage, capta sau poate trimite în lumea umanului spirite, suflete etc. În cazul unei naşteri dificile femeia, la sârbi, trebuie să meargă la fântână şi să se uite în apă, pentru a-şi vedea umbra; după îndeplinirea acestei practici femeia va naşte uşor. Tot în legătură cu naşterea, se spunea, la români, că nu este bine să te uiţi în oglindă în primele şapte zile de la naştere, pentru că există posibilitatea apariţiei unei noi sarcini (canalul de transmisie dintre cele două lumi fiind încă deschis – Gorovei, 1995, 179). Acelaşi lucru se spunea şi când copilul se uita în oglindă; pentru ca mama să nu nască de multe ori, acest gest a fost tabuizat. Spaţiul malefic, sau în cazul de faţă, sacru, reprezentat de oglindă, era uneori dublat de alte caracteristici ale acestuia, fiind asociat principiului feminin. Sârbii credeau că dacă viitoarea mamă se uita în oglindă, ea ar fi născut o fetiţă.

Tot ca un element al marcajului sacru evidenţiem o altă credinţă, referitoare la schimbarea înfăţişării prin transferul atributelor: la bulgari, cel ce se va uita seara în oglindă va îmbătrâni înainte de vreme. Şi sârbii au reprezentări asemănătoare, astfel explicându-şi înfăţişarea bătrânicioasă a unor copii. Să nu uităm faptul că această caracteristică – înfăţişarea bătrânicioasă – este una din cele mai răspândite la personajele mitologice antropomorfe; un astfel de chip îl au şi copiii acestor duhuri, cei pe care acestea îi substituie copiilor oamenilor. Astfel, copilul care s-a uitat seara în oglindă va începe să vorbească cu greutate sau va fi lipsit de darul vorbirii (Tolstaia-2, 1994, 116-119). Funcţia distructivă a oglinzii se conturează cel mai clar în cazul răpirii sufletelor, fapt ce atrage după sine moartea fiinţei respective. Se spunea că nu este bine să te uiţi seara în oglindă, că mori (Ciauşanu, 324). La români, la slavi, oglinda din camera unde era aşezat mortul era acoperită, pentru a închide astfel spaţiul nefast deschis, pentru a nu urma şi alţi morţi. Acest lucru se făcea şi pentru ca mortul să nu se vadă în ea (probabil, pentru a nu se ascunde în ea, pentru a nu-şi găsi acolo un refugiu) şi să revină în casă ca stafie, de câte ori este lună nouă (Gorovei, 1995, 179; Ciauşanu, 178). În India vedică, pentru a-l face pe un bolnav să-şi vină în simţiri, era obiceiul de a-i pune în faţă o oglindă, şi, dacă nu-şi vedea chipul în ea, era semn că va muri (Ciauşanu, 178). De aceea, după înmormântare, când se lua pânza protectoare de pe oglindă, prima fiinţă care trebuia să privească în oglindă era o pisică, abia după aceea oamenii puteau să se apropie de ea (Tolstaia-1, 1994, 2). Oglinda putea să pună stăpânire nu numai pe sufletul unei fiinţe vii (aici trebuie să amintim un succedaneu al oglinzii în prezenţa ochilor deschişi ai persoanei decedate, care îndeplinesc aceeaşi funcţie – în casa respectivă va mai muri cineva; credinţa este răspândită la români, ruşi, ucraineni, bieloruşi, sârbi etc. – Tolstaia-2, 1994, 113; Baiburin, 1983, 140), ci şi pe cel al unei persoane decedate. Sârbii întorceau oglinzile cu faţa la perete, pentru ca sufletul mortului să nu întârzie în casă, uitându-se în oglindă. Croaţii credeau că sufletul, dacă se uita în oglindă, s-ar fi întors în casă, pentru a-şi vedea chipul care s-a reflectat în oglindă (Tolstaia-2, 1994, 112-113). Oglinzile din casa în care se află un defunct trebuie să fie acoperite sau întoarse cu faţa la perete pentru ca sufletul mortului să nu-şi vadă în ea destinaţia (iadul sau raiul). Şi, tot ca o dovadă a strânsei legături ce există între oglindă şi lumea cealaltă, amintim o practică rituală efectuată de bulgari. În zilele când se organizau pomeniri ale morţilor, ei luau o oglindă, pe care, în tăcere, o ţineau în mână deasupra unei fântâni, pentru a vedea umbrele strămoşilor morţi. La sârbi un obicei asemănător se efectua la trecerea celor

patruzeci de zile de la moarte, când puneau o oglindă pe mormânt, pentru ca cei vii să-i poată vedea pe morţi (Tolstaia-2, 1994, 114-115). Dar poate că cele mai răspândite credinţe sunt cele legate de spargerea oglinzii, ca semn prevestitor al morţii (la români, francezi, ruşi, ucraineni – Vulcănescu, 321; Tolstaia-2, 1994, 125; Ciauşanu, 124). Conform credinţelor bulgarilor, slovacilor, în oglindă se poate reflecta însăşi moartea, care, după aceea, va veni curând în casa respectivă (Tolstaia-2, 1994, 112). Alteori moartea venea la fereastră, ciocănea de trei ori, oprea ceasurile şi spărgea oglinzile din casă (*idem*, 125).

Cum se întâmplă şi cu celelalte elemente sau obiecte folosite în divinaţie, oglinda, printr-o dublă funcţie, aceea de a reflecta, de a aduce în faţa celui care o manipulează, precum şi cea de mediator între lumea viilor şi a morţilor, era folosită în mod curent în cadrul practicilor oraculare premaritale. La sârbi, de exemplu, ghicitul pentru aflarea ursitului se face în prima săptămână cu lună nouă. Fata ia o oglindă nouă şi, când se uită în ea, o îndreaptă astfel încât în ea să se oglindească şi băiatul cu care ar vrea să se căsătorească. Apoi ascunde oglinda în lada de zestre. Dacă se va căsători cu băiatul respectiv, trebuie să spargă oglinda sau s-o îngroape, pentru ca, în afara ei, nimeni să nu se mai uite în oglindă (Tolstaia-2, 1994, 123; aluzie la o posibilă a doua ursită a persoanei respective). Fata care pune o oglindă în faţa lunii şi se uită în ea peste umărul stâng, câte luni va vedea în oglindă, atâţia membri va avea familia în care se va căsători (Tolstaia-2, 1994, 123). Pentru a-şi trasa o linie comună a destinului, după cununie, mirii se uită amândoi în aceeaşi oglindă (*idem*, 121). Aflarea ursitului cu ajutorul oglinzii era la îndemâna tuturor fetelor care doreau să-şi cunoască viitorul. Această practică se făcea numai în momentele sacre din punct de vedere temporal, adică în ajunul marilor sărbători. Românii credeau că o fată care posteşte întreaga zi a Crăciunului până la miezul nopţii, nu spune nici un cuvânt toată ziua şi priveşte atunci în oglindă, nu se vede pe sine, ci îşi vede ursita (Gorovei, 1995, 243). La germani, se crede că în noaptea de Anul Nou fiecare oglindă poate să arate ursita. Fata ia în fiecare mână câte o lumânare aprinsă şi la miezul nopţii se duce la oglindă şi îşi strigă de trei ori propriul nume. Atunci apare în lumina oglinzii chipul ursitului (Ciauşanu, 317). La ruşi practica respectivă se desfăşoară în felul următor: fata merge într-o casă pustie, nelocuită. Aici ea aprinde o lumânare, pune un frâu pe marginea sobei, iar în interiorul frâului aşază o oglindă. După aceea se uită în oglindă şi zice: „Ursitul meu, vino şi arată-te în oglindă!“ Cum ai văzut în ea chipul mult-aşteptat, trebuie să întorci sau să

acoperi imediat oglinda, altfel arătarea (dublul) poate să-ţi facă rău (Tolstaia-2, 1994, 123). În unele cazuri se realizează o dublă reflexie, cu ajutorul a două oglinzi, una mai mare şi una mai mică. Fix la ora douăsprezece noaptea începe ghicitul: oglinda mare este aşezată pe o masă, iar cea mică se pune în faţa ei. Fata care vrea să-şi afle ursita se aşază în faţa oglinzii, înconjurată de lumânări. Celelalte fete, de jur împrejur, păstrează tăcerea. În oglindă trebuie să se uite numai fata care-şi ghiceşte. În acest timp, în oglinda mare încep să se vadă, una în spatele celeilalte, douăsprezece oglinzi; în ultima dintre ele poate fi distins obiectul/fiinţa aşteptată. Se spune că ursitul, care este adus aici împotriva voinţei lui, vine în camera respectivă şi se uită şi el în oglindă, peste umărul fetei. Atunci fata îi studiază cu atenţie toate trăsăturile feţei, ale îmbrăcămintei. Când termină de privit, strigă: „Piei de aici!“ şi imediat arătarea dispare. Dacă fata nu reuşeşte să rostească cuvintele salvatoare, arătarea poate să o lovească pe faţă, vânătaia trecând abia după nuntă. De aceea nu se recomandă să se afle pe masa respectivă obiecte ascuţite, pentru ca ursitul să n-o poată răni cumva pe fată (Redford-Minionok, 150-151). Practicile româneşti insistă, în cazul în care se încerca aflarea ursitului, pe respectarea unui post ritual, care, poate mai mult decât oglinda, este cel care favorizează halucinaţiile premonitorii: „Fata nu mănâncă nimica toată ziulica; către miezul nopţii aşază două oglinzi una în faţa alteia, iar între dânsele pune patru lumânări, două de-o parte şi două de alta; apoi se aşază în dosul unei oglinzi şi se uită printre lumânări fix în cealaltă, fără să clipească; în acest timp fata trebuie să fie singură în casă şi dezbrăcată, cu sânul gol; iar ceea ce i se va întâmpla peste anul acela precum şi ursitul care-o va lua, i se va arăta desluşit în oglindă“ (Rădulescu-Codin, Mihalache, 11). În aceeaşi stare extatică, viziunile puteau fi produse printr-o auto-sugestie, auto-hipnotizare a celui care realiza practica, favorizată de jocul de lumini şi umbre creat ritual: „În noaptea lui Sf. Vasile, dacă eşti flăcău sau fată, şi voieşti a-ţi vedea viitorul soţ sau soţie, e bine ca la ora douăsprezece noaptea, când dorm apele şi pietrele, să te închizi singur în odaie, aşază în spate şi în faţă o oglindă mare, pune-le câte o lumânare în laturile lor, dezbracă-te de toate hainele şi de cămaşă, apoi fixează-ţi privirile într-un punct şi oglinda fiind în faţă, şi stând câtva timp aşa cu privirea fixă în oglindă, vei vedea prin oglindă, fie soţul sau soţia, care după puţin timp vei vedea şi cine dintre soţi va muri întâi“ (Gorovei, 1995, 243).

Ca în cazul anticului Narcis, funcţia de reflectare a unor imagini, reale sau virtuale, o îndeplineau şi alte suprafeţe plane, cu deosebire lichide: sârbii ghicesc la Crăciun examinând o peliculă de unt topit: cine-şi va

vedea chipul pe această suprafaţă, va trăi încă un an; cine nu – va muri (Tolstaia-2, 1994, 124). La sârbi, dacă te uiţi într-o fântână sau în râu şi nu-ţi vezi capul, e semn de moarte (*idem,* 122). În noaptea Sfântului Silvestru, tinerele unguroaice care doresc să vadă faţa viitorului soţ, cufundă la miezul nopţii o oglindă în apă ţinând o lumânare aprinsă, şi le apare imaginea alesului lor (Pont-Humbert, 239). Ecran al proiecţiilor destinului este, prin definiţie, oglinda apei. În Muntenegru fetele se duc la fântână în zorii zilei de Sf. Gheorghe şi privesc în adâncul ei, până când ochii li se umplu de lacrimi, crezând că astfel văd în apă chipul ursitului (Ciauşanu, 23; Baleev, 298). În Rusia, la Crăciun, fetele pun pe masă un pahar cu apă în care s-a pus o monedă nouă de argint. Fata trebuie să stea ore întregi nemişcată, uitându-se fix la monedă. Se zice că astfel poate să vadă pe suprafaţa ei chipul viitorului bărbat. La români, în seara Anului Nou, fetele iau o lumânare de la Paşti, se duc la fântână, se apleacă cu lumânarea aprinsă scrutând oglinda apei, pentru a-şi vedea ursita: „Se duc toatele la altă casă, unde ştiu că sunt lumini de cununie şi, cerându-le pe vreo câteva minute de la proprietarul lor, le aprind şi merg cu dânsele la o fântână. Aici la luminile aprinse, fiecare se pleacă şi caută în apă. Dacă fata care s-a aplecat vede în apă o umbră de bărbat care-i este cunoscut, e semn sigur că se va căsători cu acea persoană, a cărei umbră i s-a arătat în apă“ (Marian, 1994, I, 60). Caracterul iluzoriu al acestor încercări disperate de a arunca o privire în viitor este satirizat chiar de societate. Amintim în acest sens o povestire semnificativă despre nişte fete care încercau să-şi afle ursitul citind oglinda apei: „Era on frig şi omăt de numa scârţăie sub pticiore. Şi cum bate luna printre rătiţ [răchite] în deaţa [gheaţa] ia vedeu oareceva om. Aiesta zâce că le-a şi ursâtu! Odată, Irinuca lui Sălăvăstru şi Maria badii Ananie l-o văzut pă Şandoru lui Ciontoş. O zâs una cătă alta: – Tu vez oarece? – Văd pă badea Şandor! – Şi io tătă pă el îl văd! – No, da cum a şi la amândouă şi-i şi însurat? – Ştiu io, tu?! – Tu, da ce faceţ acolo? o strâgat badea Şandor di pă pod unde s-o oprit, viind de la socru-so, că o auzât vorbă su pod. – Ai de mine şi de mine! o strâgat fetele şi s-o luat la fugă pă vale în jos...“ (Chita-Pop, 152).

4. *Sita*

– Dar cu sita ce-i?
– Prin urzeala ei
Hoţul se zăreşte!
Ia sita, priveşte!
L-ai zărit pe hoţ,
Dar să-l spui nu poţi!

Goethe, 57

Respectul deosebit care i se arată acestui obiect de uz casnic oferă indicii semnificative în legătură cu sacralitatea lui. În acest sens, nu trebuie să ne mai mire utilizarea sitei în variate practici cu caracter magic, alături de alte piese de inventar casnic: „Sita, când o cumperi, nu cerni deodată cu ea, dar o sui în pod să steie o zi, apoi o speli cu busuioc şi zici: «Cum izvorăşte apa, aşa să izvorască pâinea în casa mea şi totdeauna să fii cinstită, curată şi luminată». Şi după ce s-a uscat, o aduce în casă şi o pune în cui; iar când se învecheşte, se pune să stea în pod; o întrebuinţezi turnând în ea ceva: fasole etc.“ (Niculiţă-Voronca, 226). Lipsa respectului faţă de sită se sancţionează: „Sita să n-o pui în cap, că faci bube“; „Din sită sau ciur nu se dă de mâncare la găini, fac cobe“; „Prin sită să nu te uiţi, că orbeşti“ (*idem*, 227).

Manipularea elementelor magice utilizate în cadrul farmecelor de dragoste se făcea uneori sub directa protecţie a acestui obiect. Există legende care îi atribuie sitei funcţia de filtrare a elementelor nefaste din cosmos, ea devenind în felul acesta apotropeul prin excelenţă: „Zice că în timpurile vechi oamenii nu mâncau urzici ca în ziua de astăzi, spuind că sunt afurisite de dracul, nu numai ca să urzice, când le va prinde cineva în mână, ci totodată şi umplute de dânsul cu fel de fel de boale, şi cine le mânca îndată se umplea de boală. Mai pe urmă însă, înmulţindu-se omenimea şi lipsindu-i nu o dată pe la începutul primăverii cele trebuincioase de rândul gurei, a început de la un timp, vrând-nevrând, a culege şi a mânca şi urzici. Dar, ca nu cumva să se umple de vreo boală, a prins a le rupe cu degetele sau a le tăia cu foarfecele, a le scutura şi a le pune apoi în sită anume ca, precum se strecură făina prin sită, când se cerne, aşa să se strecure prin dânsa şi toate boalele care s-ar afla în urzici“ (Marian, 1994, II, 102). Deşi nu se mai face aluzie la strecuratul ritual al influenţelor demonice, vrăjile de dragoste, mai ales cele de aflare a ursitului, utilizau, ca şi celelalte practici de divinaţie, sita („de dragoste se

poate face uitându-te prin sită spre răsărit de soare“, Pamfile, 1998, 39) sau sita întoarsă – suport generator de stabilitate, constituind în acelaşi timp şi indicii ale unei practici apotropaice, evident, cu note demonice. Unele fete iau trei cărbuni stinşi, o bucăţică de lut, una de pâine şi una de sare şi le pun pe toate în cruciş pe o sită întoarsă cu pânza în sus, iar la mijlocul acestor obiecte pun un ac sau un bold înfipt într-o fărâmitură de pâine. După aceea învârtesc aţa care e prinsă de ac sau legată de bold de două ori pe degetul arătător de la mâna dreaptă, ridică puţin acul sau boldul în sus şi rostesc următoarele cuvinte:

„Sfinte Vasile!
Spune-mi:
Vine mirele sau nu?
De vine,
Să tragă la pâine
Şi sare!
De nu vine,
Să tragă la lut şi la cărbune!“

Dacă, după rostirea acestor cuvinte, fărâmitura în care e înfipt acul se trage spre pâine şi sare, atunci înseamnă că mirele fetei respective va fi om cu meşteşug, iar de se trage spre cărbune sau lut, mirele ei va fi agricultor (Marian, 1994, I, 56-57). Cu o funcţie mai puţin marcată, în cadrul practicilor oraculare, sita apare mai degrabă ca recipient, având exclusiv funcţia de a depozita piesele care fac obiectul ritualului. Din cauza absenţei informaţiilor în care locul ei ar fi fost jucat de alte obiecte, în această situaţie, putem spune că sita avea aici un rol mult mai însemnat: „De Crăciun, când scoţi plăcintele, umpli sita de plăcinte şi le acoperi zicând: «că aşa cum e atunci, plină de toate să fie tot anul». După ce s-au luat plăcintele, pui de toate mâncările în sită şi laşi peste noapte şi a doua zi se dă la găini“ (*idem*). Apelând la forţele faste eliberate prin intermediul magiei similitudinii, sita constituia un dozator cosmic ce putea regla fertilitatea: „În ziua de Ajun, la găini li se dă de mâncare din sită sau din ciur, ca să se ouă mult. Pui grâu, găluşte, din toate celea de la masă şi învârteşti şi tot scuturi, cum merge grâul din ciur, aşa să curgă ouăle din găini“ (Niculiţă-Voronca, 52).

Există cazuri în care valoarea oraculară a sitei este mai pronunţată. În Dobrogea, mirilor li se presară pe cap făină cernută în special vineri seara; se credea că dacă se vor lovi sitele, tinerii vor avea un trai zbuciumat la casa lor (Chivu, 76). Prin intermediul făinei cernute prin această sită magică puteau fi identificaţi duşmanii, potenţialii trimiţători ai farmecelor: „Să cerni făină pe dosul sitei joi, marţi şi sâmbătă până a nu răsări soarele şi când ţi-a veni un duşman, să faci mămăliguţă, căci cum va lua o dată în gură va tuşi şi atunci vei şti bine că-ţi e duşman“ (Niculiţă-Voronca, 227). Utilizarea acestui obiect în cazul dispariţiei unor lucruri din gospodărie, considerate

furate, dădea bune rezultate: „Când se fură ceva, înfigi foarfecele în sită şi doi ţin foarfecele de sub urechi, iar altul zice: «Sită, sită, de a luat cutare să te învârteşti» şi spun mai multe nume şi la cine sita se învârteşte, acela a luat»“. Dacă ţi se prăpădeşte ceva de la casă şi vrei să ştii cine ţi-a furat, iei sita şi cerni cenuşă pe dosul sitei cu mâinile îndărăt pe vatră seara şi faci cu degetul semnul casei tale şi a caselor din jur. Iar împrejur faci un cerc ca îngrăditura şi a doua zi vezi drumuşorul, cum a umblat o muscă – de la casa ta până la casa aceluia ce ţi-a furat (*idem*). Ghicitul cu ajutorul sitei era utilizat şi la ruşi, în cazul dispariţiei unor obiecte, a vitelor etc. Principiul de bază al ghicitului cu ajutorul sitei constă în păstrarea echilibrului acesteia: cu cât se fac mai multe încercări, cu atât sita îşi pierde echilibrul. Fermecătoarele seamănă, cu această sită, mai înainte, zăpadă, pe care o scutură la lumina lunii, pentru ca obiectul să fie activ. Modalitatea ghicitului cu ajutorul sitei se realizează în două feluri. Se ia o sită, se fixează pe degetul arătător, mâna fiind întinsă într-o parte, şi apoi ghicitoarea începe să rostească numele oamenilor bănuiţi de furt. Dacă sita se mişcă în timpul rostirii unui anumit nume, fermecătoarea consideră că acela este hoţul. Al doilea fel de ghicire se realizează altfel: deasupra sitei sunt fixate nişte foarfeci, după care sunt chemaţi ca martori doi oameni străini. Aceşti martori pun urechile foarfecelor pe degetele lor mijlocii. În acest timp vrăjitoarea începe enumerarea: „A furat un om cu părul alb? Unul cu părul negru? Unul cu părul roşu? Unul cu părul cărunt? Unul cu părul blond? Unul cu păr închis la culoare?“ La fiecare întrebare se uită să vadă dacă nu cumva sita s-a mişcat. Dacă sita s-a învârtit la întrebarea „A furat unul cu părul alb?“, atunci hoţul este un om cu părul alb, după care încep precizările, pentru a se afla care sunt caracteristicile acestui om cu părul alb (Saharov, 92).

În această calitate de depozitară a energiilor faste ale casei, ea apare în multe credinţe: „Sita nu-i bine s-o împrumuţi prin sat că-ţi ia toată mana“; „Sita nu se dă seara din casă unde este copil mic, că-i ia somnul copilului“ etc. (Niculiţă-Voronca, 226). Practicile magice active care aveau ca obiect principal sita erau cunoscute de multe popoare. De exemplu, pentru a contrazice spiritul unei formule a imposibilului – „a căra apă cu sita/cu ciurul“ –, adică imposibilitatea de a duce la bun sfârşit acţiunea respectivă (aceasta era o sarcină dată frecvent personajelor nefaste care veneau să-i tulbure pe oameni), acest act magic se desfăşura cândva, în realitate; fiind un act consacrat, utilizarea obiectului trebuia să se facă în mod diferit faţă de cea cotidiană. Ruşii spun că în vreme de secetă o femeie văduvă trebuia să care apă dintr-un şanţ sau dintr-un ochi de apă pe câmp

sau în preajma ei cu o sită şi să o ducă în râu; pentru ca apa să nu se scurgă din sită, aceasta era acoperită cu lut. În medicina populară apa strecurată prin sită avea virtuţile apei de ploaie, ale apei tămăduitoare prin excelenţă: în timpul epidemiilor, de exemplu, cu o astfel de apă erau stropiţi oamenii, animalele, casele (*Slavjanskaja mifologija*, 334). De fapt, legendele româneşti sunt mai tranşante în ceea ce priveşte originea demonică a sitei: „Dracul a făcut ciurul ca să care apă şi a tot cărat două săptămâni. Dumnezeu a venit şi i-a zis să facă o ulcică de lut şi cu ulcica să care“ (Niculiţă-Voronca, 159). Aluzie la aceste „sarcini imposibile“, care trimit de fapt la formula imposibilului („când va mai căra cineva apă cu ciurul“) pot fi regăsite în numeroase practici cu valoare apotropaică: astfel, „ca să uiţi mortul, să te uiţi prin sită la lună; ca să uiţi mortul, să te uiţi prin sită la ţintirim“ (Niculiţă-Voronca, 226). O variantă a actului magic este ilustrată de ritualul trecerii pe sub sita magică: „Cei din casă sunt puşi să treacă pe sub sita deasupra uşii pentru a-l uita pe mort“ (Bilţiu, 157). Rituri asemănătoare erau performate când puii erau scoşi din ou: „Când scoate cloşca puii, să-i pui în sită ori în ciurel şi să-i cerni pe vatra cu foc, dacă vrei să-ţi trăiască şi să nu-i fure găile“; „Când scoate cloşca pui întâi, îi cerni pe foc în sită şi zici de două ori: «când aduce mama apă cu sita atunci să muriţi voi»“ (Zanne, IX, 290). Din nou abordată ca un obiect sacru, şi nu unul obişnuit, sita răsturnată („dosul sitei“) era folosită frecvent în lupta cu maleficul: „Pe dosul sitei cu mânile îndărăt, se cerne cenuşă pentru boala copiilor *babiţe*“. Celui ce are parte de deochi să i se coasă de haină o bucată de ciur găsită prin gunoaie, că e ferit de deochi (Zanne, IX, 300). Evident, dacă prin intermediul sitei erau îndepărtate farmecele, era probabil ca şi vrăjitoarea să o folosească, să dispună de sacralitatea ei, pentru punerea în practică a maleficiilor (aşa cum se întâmpla şi în cazul altor obiecte): „Să iei sita şi să învârteşti găvanul lingurei înăuntru şi descânţi că cutare – pe care ai ciudă – să sărăcească, să se îmbolnăvească. Razi cu lingura făină de pe fundul sitei din afară şi torni înăuntru. După aceea o pui în cui şi stă o săptămână. Apoi iei şi torni făină în borticică şi laşi să steie până noaptea. Noaptea te uiţi prin borticică şi vezi pe acela căruia îi doreşti rău“ (Niculiţă-Voronca, 227-228). La ruşi, cu ajutorul sitei este alungat dorul. Fata respectivă toarnă apă prin sită şi spune: „Cum nu se ţine apa în sită, aşa nici eu, *cutare*, să nu ţin dorul după *cutare*“ (*Vjatskij fol'klor*, nr. 279, 53). În mod asemănător, sita era parte componentă a instrumentarului malefic al vrăjilor de luare a manei: „se duc cu o sită pe câmp, luni dimineaţa înainte de răsăritul soarelui şi adună în ea iarbă şi tot felul de

flori zicând: «Eu nu strâng florile, dar strâng mana vacilor». Vin după aceea acasă şi şezând cu sita pe vatră iau o seceră, o ţin deasupra florilor şi zic: «Cum a pus ţiganul zimţul la seceră, aşa pun eu mana la vaca mea». Pe urmă dau florile amestecate cu tărâţe şi cu pucioasă să le mănânce vaca“ (Pavelescu, 1944, 61).

Luarea manei

Întorc paguba de la (cutare),
Din târla oilor, din oborul vitelor,
Din stratu porcilor, din cuibu găinilor,
Din hamu cailor, din jugu boilor,
Din coarnele plugului, din locu cu grâu,
Întorc răutăţile;
Din locu cu porumbei,
din loc cu urz,
Din locu cu mei, din locu cu linte,
Din locu cu fasole...

Gorovei, 1990, 294-295

În lucrările consacrate lumii sacrului, mana, concentrarea de putere specifică tuturor obiectelor şi fiinţelor din univers, avea o accepţie oarecum diferită de cea dată de reprezentările populare. R. H. Codrington (*The Melanesians*, Oxford, 1891, p. 118; 191) spune că pentru melanezieni mana este o „forţă imaterială, într-un anume sens supranaturală, dar care se manifestă prin forţă fizică, sau prin orice fel de putere şi superioritate pe care o posedă omul". În acest fel, *mana* este situată la originea religiei: „Aceasta este materia primă din care au fost alcătuite fiinţele de tot felul, pe care religiile din toate timpurile au sacralizat-o şi au venerat-o. Spiritele, demonii, geniile, zeii de orice rang nu sunt decât formele concrete pe care le-a luat această energie". *Mana* totemică este sacrul prin excelenţă: ea constituie o forţă religioasă colectivă şi anonimă a clanului, transcendentă şi imanentă. *Mana* este zeul impersonal, principiul sacrului, centrul religiei totemice. În această religie a originilor nu există nici o personalitate religioasă, întrucât *mana* îi ţine locul. Într-un al doilea stadiu se vor găsi spirite, demoni,

genii, zei, care sunt forme concrete, care provin din *mana*. Aici trebuie căutată originea zeilor cerului, a cultului morţilor, a riturilor şi a eficienţei lor. Mana este elementul activ în tot ceea ce fac oamenii şi în tot ceea ce cred că pot să facă în cadrele magiei. Datorită acestei puteri oamenii pot controla şi dirija forţele naturii, pot face ploaie sau timp frumos, calm sau furtună, pot aduce sau alunga bolile, pot prezice viitorul, pot aduce fericirea sau nenorocirea. Mai mult, mana nu aparţine unei clase speciale de magicieni, ci fiecare om (în cazul respectării anumitor condiţii) poate intra în contact cu mana prin intermediul unor practici oculte. Aşa trebuie înţeles şi comportamentul fiinţelor demonice, care pleacă adesea la vânătoare de mană: „Strigoii vii, care îşi părăsesc trupurile fără ştirea lor în noaptea de 22/23 aprilie, s-ar aduna, călărind pe limbile meliţelor, la casele rămase pustii, la răscrucile drumurilor şi între hotare. După ce îşi încearcă puterile, bătându-se cu limbile de meliţă până la miezul nopţii, revin în sat, intră în trupurile părăsite şi merg să ia mana vitelor cu lapte“ (Ghinoiu, 1997, 173). Din această cauză, teama că vitele vor pierde laptele sau că nu se vor mai înmulţi era atât de puternică, încât tot satul se preocupa de găsirea unor mijloace de luptă de natură magică împotriva vrăjitoarelor: ascunderea limbilor de meliţă pentru a nu fi găsite de strigoi; ungerea cu usturoi şi plante apotropaice a meliţelor, porţilor, uşilor, pragurilor şi ferestrelor, vitelor şi oamenilor; descântatul pelinului, leuşteanului, bozului şi lăsarea lor în grajdurile şi staulele vitelor; aşezarea grapei cu colţii în sus, a ramurilor de rug şi măceşi la porţi, uşi şi ferestre; alungarea fermecătoarelor prin strigăte, tulnice şi buciume etc. (*idem*).

1. *Luarea rodului câmpului*

Venirea primăverii, renaşterea întregii naturi era considerată a fi momentul esenţial, mai ales pentru dobândirea manei câmpurilor. În condiţiile când acest hotar temporal era considerat a fi sărbătoarea Sf. Gheorghe, este uşor de înţeles teama sătenilor de a nu pierde descărcarea de putere: „De va cădea Sf. Gheorghe în zi de post, nu va fi mană nici la albine, nici la oi şi nici câmpul şi nici pomii nu vor rodi din belşug“ (Olinescu, 394). Marcarea sacră a graniţei temporale, a trecerii de la iarnă la primăvară, se realiza prin intermediul tunetului: „Până nu tună, pământul e închis; când tună pământul se desface, atunci toată iarba încolţeşte, atunci începe a se ara, că amu pământul e cald“ (Niculiţă-Voronca, 787). De aceea acest moment era urmărit cu asiduitate, el putând oferi indicii sigure în

legătură cu viitoarea recoltă – „Când tună întâi, dacă tună dinspre răsărit, va fi anul roditor, bun“ – sau cu dispoziţia omului care realizează practica magică – „De eşti voios când tună întâi, eşti voios tot anul“ (*idem*). Vechii mexicani erau convinşi că cutremurele de pământ îi făceau pe copiii lor să crească; la ei, zeiţa telurică, patronul fenomenelor vulcanice, era şi zeiţa fertilităţii agricole; un cutremur de pământ anunţa apropierea recoltelor de porumb. După spusele indigenilor din Noua-Guinee, cutremurele de pământ produceau recolte bogate (Krappe, 1936, 191). Dar, pentru ca bunăstarea să fie asigurată, nu era suficientă prognozarea; cei interesaţi puteau realiza atunci practici magice variate, prin care puteau beneficia la modul concret de sacralitatea primului tunet: „Ca să ai mană la vacă, când tună întâi, să iei un băţ de tufă (alun) şi să-l vâri în pământ; să-l laşi trei zile, apoi să-l arzi, să-l pisezi şi să-l dai de mâncare vacii, căci atunci când tună întâi, pământul se umple de toată mana“ (Niculiţă-Voronca, 788). Când tună întâi primăvara, fetele mari pun un ac într-un sac şi apoi se culcă pe el o săptămână, dintr-o marţi până marţea viitoare, ca să fie drăgăstoase feciorilor (Pamfile, 1998, 44). Pentru deschiderea rezervoarelor cosmice de putere era nevoie să se acţioneze în momente-cheie, reprezentate de regulă de începutul noului an agricol: „Sfinţii sau Mucenicii se mai numesc şi Moşii. Babele, care ţin nouă zile de-a rândul, sunt rele, pentru că ele aduc ninsoare şi ploaie, udeală şi răceală. Moşii, din contra, sunt buni, pentru că ei cum au încetat Babele, îndată încep a bate cu botele sau cu ciocanele în pământ, anume ca acesta să se dezgheţe, să intre gerul şi să iasă căldura, să crească iarbă verde. Iar când bat cu botele, se-ndeamnă unul pe altul:

«Patruzeci de mucenici,
Patruzeci de sfinţi voinici,
Daţi cu botele-n pământ
ca să tune [intre] frigul
Şi să iasă căldura!»“
(Marian, 1994, II, 14-15).

În Anglia, un astfel de moment de intensitate sacră era considerat ajunul Sf. Mark (24 aprilie): La miezul nopţii, în ajunul Sf. Mark, se realizează secerişul diavolului, pentru că în acest moment se coace şi cade sămânţa cea rea; ea poate fi culeasă numai într-un vas de cositor triplu, căci sămânţa aceasta este aşa de tare, încât sparge primele două straturi ale vasului. Celui care o va aduna i se va arăta diavolul şi-i va spune tot ce va dori să ştie (Redford-Minionok, 253). La ruşi, luarea manei câmpului se făcea uneori tot prin dobândirea boabelor magice, purtătoare de mană. Când grânele încep să se coacă, vrăjitoarea, numai în cămaşă, călare pe mătură, cu părul despletit, umblă prin lan, ia cu secera secara de la rădăcină; face aceasta în crucişul şi în curmezişul lanului, din colţ în colţ; în hambarul ei sunt agăţate trei astfel

de spice şi grâul va trece de la vecinii ei în hambarul propriu. Şi, se spune, ca un semn al provenienţei demonice, la ea, grâul nu stă, în hambar sau în sac, culcat, ci în picioare (Cicerov, 221)[1].

Pe lângă practicile de propiţiere, de stimulare a energiilor faste ale animalelor şi plantelor, se puteau realiza şi acte magice de deturnare a acestor energii. Întâia menţiune scrisă referitor la luarea manei în literatura română pare să fie cea din *Pravila mică* de la Govora (1640), unde se precizează canonul vrăjitorului de mană: „Cine ia mana grâului, sau altceva dintr-acele, aceasta iată ştie lucrul dracului, ori den vin, ori den pâne, ori dintr-altce, de se va lăsa de acestea, să aibă pocanie patru ani, metanii câte o sută“ (*apud* Pavelescu, 1944, 22). Se credea că există strigoi „pe bucate“ pentru care ar fi suficient să arunce o privire peste holde, ca să le ia mana (Cuceu, 446). Strigoii se adună în noaptea de Sângeorz la hotarele mai multor sate, unde îşi împărţesc mana, „îşi fac socotelile lor“. Strigoii se băteau „cu cord'enciurile“ pentru a se „împărţî, care pe unde să fie, pe lapte, pe hotare“. În funcţie de tipul plantelor care erau vizate, instrumentele magice erau diferite. Fără îndoială, cea mai plastică întrupare a manei câmpului o reprezintă *roua*. Datorită puterii ei deosebite, roua influenţa nu numai o dezvoltare fără precedent a roadelor câmpului; ea constituia un stimulent deosebit şi pentru animale: „Dacă vrei ca vacile să aibă lapte mănos, trebuie să pască iarbă cu rouă toată noaptea înspre Sf. Gheorghe“ (Zanne, IX, 333). De asemenea, „poţi să iei mana dacă aduni înaintea zorilor roua de pe spice şi-o arunci pe altă holdă“ (Bocşe, 269). În Germania se povesteşte că vrăjitoarele se rostogolesc în pielea goală pe câmpurile semănate cu cereale, pentru luarea manei (Afanasiev, III, 1869, 504). Prin tradiţie, fiind vorba de un act cu o profundă încărcătură magică, luarea manei presupunea prezenţa şi, nu numai atât, utilizarea unor obiecte rituale specifice, cum ar fi oala de lut nouă, şi pânza demonizată, obţinută într-o singură noapte. Goliciunea rituală, prin rostogolirea pe câmpul ce se acoperea cu mană fastă în noaptea de Sf. Gheorghe, era şi ea un motiv caracteristic: „Vrăjitoarea care voieşte să ia mana se dezbracă în noaptea de Sf. Gheorghe în pielea goală şi apoi cu o oală nouă în mână şi cu o pânzătură de pânză nouă lucrată noaptea, înaintea cântării cocoşilor, adică meliţată, toarsă şi cusută, iese pe izlaz, ogrăzi, livezi târâind pânzătura, adună rouă, o strânge în oală, udă tărâţele şi sarea şi le dă apoi vitelor sale, stropindu-le cu apă de rouă. Şi care vite vor păşuna pe unde a strâns vrăjitoarea roua, acelea pierd laptele şi untul, iar la vitele vrăjitorului sporeşte“ (Marian, 1994, II, 259). Natura demonică a acestui element este

[1] De foarte multe ori, cu făina din spicele legate se fac vrăji (Ternovskaia, 120).

surprinsă într-o interesantă credinţă, în care sub forma unui simulacru de rouă se prezintă *mana* – în accepţiunea ei de boală a plantelor: „Mana câmpului se ridică uneori în sus ca un nor otrăvit, sau se turteşte ca un bălaur de abur pe lan. Se ascunde de om şi când omul se duce în locul unde se vedea că e, nu găseşte decât picături cleioase, pe spice sau pe ierburi. Picăturile sunt din guşa lui cu venin“ (Pavelescu, 1944, 28). Sau: „Când, de pe pădurile de brazi, se ridică la suflarea vântului nori gălbii numiţi mană, anul va fi cu îmbelşugare în toate“ (Zanne, IX, 320).

Deoarece actul magic de luare a manei era considerat a fi dificil, era nevoie de obţinerea unor instrumente specifice, cu ajutorul cărora succesul practicii era garantat: „«Iarba dracului» (feriga) înfloreşte numai în ajunul Sânzienelor la orele douăsprezece noaptea fix. Dar nimeni nu-i poate vedea florile, căci se scutur imediat ce apar. Cine vrea să le prindă pune un «jolj» la rădăcina ei şi atunci florile cad pe el. Cu acest jolj iau loajnicele mana de la holde. Dau cu joljul peste holde zicând: «Cum am luat florile de ferigă, mai uşor să iau mana de la holde»“ (Pavelescu, 1945, 71). Alteori, pentru obţinerea instrumentului magic nu era suficientă analogia; trebuia activată magia contagioasă, ea fiind cea care preciza obiectul vizat, de la care trebuia luată mana (aici – deplasarea simbolică a pământului): „În Mehedinţi o femeie se duce la pământurile vecinilor înainte de a fi arate. Ia câte o mână de pământ şi o aruncă pe ogorul ei cu ochii închişi, zicând: «Primeşte locul meu cel bun, primeşte rodul pământurilor vecinilor, fraţilor, surorilor, cumnaţilor, prietenilor, duşmanilor, primeşte şi rodeşte şi-ncinceşte şi-nzeceşte şi-nsuteşte şi-nmieşte, ca vecinii şi toţi din jurul meu la mine să vie să servească, la mine să slujească, să se hrănească!»“ (Pavelescu, 1944, 57). O altă practică frecvent întâlnită, care avea la bază tot magia contagioasă, este aceea de a lua mana prin intermediul unei funii[1], cu ajutorul căreia se realiza transferul dorit: „În judeţul Fălciu se duc în noaptea de

[1] Sunt multe de spus despre puterea malefică a funiei (frânghiei): cu ajutorul unei funii întinse pe drum, vrăjitoarea putea lua laptele vacilor, îi putea transforma în lupi pe nuntaşi; o funie întinsă de-a curmezişul drumului putea avea însă şi valoare apotropaică, pentru a anula farmecele declanşate. Tot în scop de protecţie, cu o funie, un brâu sau un năvod mirii erau înfăşuraţi, pe sub haine, înainte de cununie. Cu o funie din mai multe soiuri de plante, la macedoneni putea să fie prins strigoiul, iar la polonezi, duhul apei (Agapkina-2, 1994, 11). Funia sinucigaşului era arsă în caz de grindină; la slavii de sud cu ea goneau norii de grindină, iar când era secetă, dacă aruncau o bucăţică din această funie în apă, va ploua neîntârziat (*idem*, 12). În Bielorusia, funiile cu care fusese coborât sicriul în groapă erau puse mai apoi pe cruce sau într-un copac de lângă mormânt, pentru ca mortul să se poată ridica la cer. Prin analogie cu „măsura“ mortului, despre frânghia sinucigaşului se credea că va aduce noroc celui ce a făcut rost de ea (*ibidem*).

Sângiorz doi oameni cu o funie şi o întind peste latul ogorului de la care vreau să ieie mana. Unul o ţine de la un capăt, altul de celălalt. Funia o lasă să atârne prin grâu sau păpuşoi şi o trec peste întreg ogorul. Când au ajuns la capăt zic: «Toată mana de pe ogorul acesta merge cu mine la ogorul cutare». Se duc la acel ogor şi procedează la fel. Apoi se întorc acasă fără să-i vadă cineva“ (*idem*, 58-59). Se mai credea că orice drumeţ sau păstor care ar trece cu turmele prin sat putea lua mana laptelui şi a grâului. De aceea „pe la trecători, pe sub punţi se punea câte o legătură, petec cu tărâţe de grâu nou, amestecate cu usturoi şi sare“. Mai mult, la Sângeorz erau stropiţi toţi trecătorii cu apă, „ca să nu ducă ploile de peste sat şi mana câmpului“ (Bocşe, 270). Pentru prevenirea luării manei grâului se puneau în holdă mănunchiuri de ai, rostopască şi odolean, plante cărora în mod tradiţional le este atribuită o valoare magică.

În cazul în care actantul era un specialist, erau utilizate frecvent vrăji specifice: „Până a nu se face ziuă, de Sf. Gheorghe, o ieşit un om să se spele la apă rece, că-i da grădina-n vale. Numai ce-o auzit pe cineva strigând. Când vede o muiere goală care da roată cânepii strigând:

«Să auză toate cânepile
Să-nţeleagă
Că se mărită cânepa mea:
S-ajute fiecare cânepuţă
Cu câte-o mânuşică,
Cu două,
Cât o ajunge-o puterea»

Sau:

«Cânepuţelor drăguţe,
Faceţi bine:
Ajutaţi-mi cânepa mea
Cu câte-o mănuşă, două,
Până-n nouă
Că toate cânepile se mărită
Numa a mea nu se mărită».

Omul ăla, auzând aşa, s-o dus şi i-a stricat cânepa, i-a aborât-o jos cu îmblăcii. I-o pus-o din cap în cap jos. Şi s-o dus la preot şi i-o spus: (...) «De cumva va veni să-i citească Solomu, să-i spui că i-o zdrobit-o călăreţii»“ (Cristescu-Golopenţia, 95). La ruşi, luarea manei grânelor sau, mai bine zis, distrugerea recoltei respective se făcea nu numai prin tăierea a două cărări în lan, ce se intersectau, ci şi prin intermediul unor legături deosebit de periculoase, numite *zalom* (de la verbul *lomat* – ‘a rupe, a îndoi’). Legarea spicelor mai poate fi făcută şi de duhul câmpului, *polevoi*, sau de cel al pădurii, *leşii* (Ternovskaia, 119). Când este făcută de vrăjitoare, legarea spicelor se face de două ori: când înfloreşte secara şi de Sf. Ioan. Erau vrăjitoare care mergeau pe câmp, unde erau grânele, de regulă în lanul de

secară, şi făceau legături din loc în loc. Cine vedea o astfel de legătură, îi putea anihila puterea magică doar dacă arunca asupra ei boroana şi-i dădea foc. Şi atunci vrăjitoarea venea acolo în fugă. Dar dacă nu observi nodurile şi le seceri, „atunci te leagă pe tine, te strâmbi tot, şi picioarele, şi mâinile. Cum le apuci, o să-ţi fie rău, te va lega repede. Numai baba te mai poate ajuta apoi“ (Cerepanova, 1996, nr. 316, 83). Pentru a sublinia caracterul demonic al actului respectiv, în timpul legării spicelor, vrăjitorul stătea cu picioarele goale pe o icoană (Sumţov, 1891, 5). Alteori, când fac legarea, vrăjitorii stau cu picioarele sus, ei fiind ţinuţi de picioare de către diavoli. În timpul legării, acasă la vrăjitor icoanele sunt întoarse cu faţa în jos, iar uşile de la hambar sunt deschise (Ternovskaia, 123). *Zalom* este deci numit un mănunchi de spice nesecerate, foarte încurcate, culcate şi în stânga şi în dreapta, răsucite într-un nod. De regulă, în mijlocul legăturii se găseşte puţină cenuşă luată din soba aceluiaşi stăpân; uneori se mai pune, în afară de cenuşă, sare, pământ de la cimitir, coajă de ou, boabe fierte de grâu, cărbune. Dacă cenuşa era luată din vatra unui singur om, atunci *zalomul* era făcut cu scopul de a face rău unei singure persoane, prevestind diferite necazuri: foc, molimă a animalelor şi chiar moarte. Vrăjitorul ia o mână de paie de grâu şi, rostind farmecul adresat stăpânului acelei parcele, rupe grânele din dreapta, iar pe cele din stânga le răsuceşte. Un efect evident al acestor legături nefaste îl constituia, fără îndoială, totala lipsă a recoltelor pe întreg câmpul. Ţăranii erau siguri că, şi dacă reuşesc să prevină sau să slăbească chinurile vrăjitorilor îndreptate împotriva fâşiilor respective, cu toate acestea cerealele respective nu vor avea spor, adică se vor consuma mai repede decât de obicei, familiile respective ajungând să cumpere grâu de la vecini (Maksimov, 129). Când luarea manei depăşea, ca în cazul practicilor ruse descrise mai sus, domeniul magiei similitudinii sau a contagiunii, în care maleficiul consta cu precădere în deposedarea proprietarului de forţele faste ale proprietăţii sale, vrăjile performate de cunoscători, care aveau puteri sporite, se desfăşurau în cazul în care era vorba de o personalitate demonică accentuată, având de-a face mai degrabă cu un act de putere, de sfidare a comunităţii şi a divinităţii, şi nu numai de împlinirea unor deziderate concrete de îmbogăţire. De aceea în asemenea cazuri întâlnim un cumul extraordinar de putere, generată de instrumente redutabile, utilizate de fermecători în toate vrăjile ce se soldau cu afecţiuni majore. Ouăle clocite, frâul, ceara şi untul de cămilă, călărirea rituală, eminamente demonică, după cum se poate vedea şi în capitolele consacrate iniţierii vrăjitorului sau a farmecelor de aducere a ursitului ş.a., alături de

sfidarea incontestabilă cuprinsă în *legomen*, în textul vrăjii, sunt tot atâtea dovezi grăitoare: „Femeile care ştiu astfel de solomonii şi care au de gând să ia rodul grâului, trebuie să aibă dinainte pregătite câteva ouă clocite, un sul, un frâu, o aţă roşie, un săculeţ de busuioc, ceară şi unt de cămilă pe care îl cumpără de la ţigani. Pe la miezul nopţii vrăjitoarea îşi ia cele pregătite şi se duce la câmpul sau la locul acela de unde şi-a propus să ia rodul. Îndată ce ajunge aici, îngroapă două ouă la capul locului şi zice că ouăle să-i fie de noroc, şi leagă săculeţul de piciorul drept, înfrânează sulul, îşi despleteşte părul, se dezbracă până-n brâu de cămaşă, încalecă pe sul şi, bătându-l cu biciul, fuge de-a lungul locului ce vreau să-i ia rodul, zicând: «– De la moş Ion – numele stăpânului holdei – la mine!» Aceste cuvinte le zice de douăsprezece ori. Când a sfârşit de zis de douăsprezece ori se întoarce spre răsărit şi zice:

«Bogăţia câmpului,
Sporul avutului,
Rodul grâului
Să meargă, să treacă,
Grămadă să se facă
În locul arătat,
Cu sulul însemnat,
Şi din loc în arie,
Din arie în groapă
Şi de aici să-i fac lăret.
Că de dimineaţă m-am sculat
Şi la câmpuri am plecat,
Cu Maica Domnului m-am întâlnit
Şi *de loc m-am spovedit*
Ca să iau
Şi să nu dau
Bogăţia câmpului,
Sporul avutului,
Rodul câmpului».

Astfel face până de trei ori, băgând bine de seamă să nu greşească, căci atunci nu mai are leac. După ce isprăveşte de vrăjit, iese la capătul locului, îmbracă sulul şi-l ascunde în grâul ei, şi cu cea mai mare iuţeală fuge apoi acasă“ (Marian, 1994, II, 273).

1.1. Practici rituale de întoarcere a manei

Ca şi în celelalte cazuri în care se observa intruziunea vrăjitorilor, existau descântece şi pentru întoarcerea manei grâului. Aşa cum se întâmplă adesea, descântătoarea realizează o practică fastă, încuviinţată de divinitate (Maica Domnului), simbolizată aici de steaua stelelor. Nu trebuie să pierdem din vedere nici analogia stelei-auxiliar cu steaua-destin, îngerul protector, spiriduşul fast al descântătoarei. După cum vrăjitoarele îşi trimit ajutoarele luminiscente prin sat după provizii, şi descântătoarea îşi trimite „spionul“ ei, care, din păcate, nu este tot atât de descurcăreţ. Prin urmare, descântătoarea trebuie să se descurce singură, la invocaţia iniţială adăugând actele magice concrete:

„Mă dusei pe cale, pe cărare,
Strigai către steaua cea mare:
– Bună sara, steaua stelelor!
– Să fii sănătoasă...
– Te strig, steaua stelelor,
Şi te rog să-mi spui,
Că ştiu că tu ai văzut
Tot ce s-o făcut,
Pe-aici, negru, pe pământ.
Ai văzut strâga, ai văzut strâgoiul,
Borsocăul sau moroiul?
Care-o luat mana grâului,
Roada câmpului?
Şi te rog, steauă curată,
Să-i spui tu numa' o dată
Să-ntoarne mana furată.
Dacă o fi dus în munte,
Să vii cu ea pe punte.
Dac-o fi în codru,
Să vii pe podu.
Dac-o fi printre străini,
Să vii printre spini.
Dac-o fi dus peste mări şi ţări
Să vii prin nori...
Că de nu
Eu cu cuţitu-l tai;
Nu tai tărâţele cu buruienile,
Ci tai striga, strigoiul,
Borsocăul sau moroiul,
Să n-aibă stare şi alinare,
Până n-a veni, oriunde ar fi;
Cum n-are albina
Când umblă să-şi facă fagure de miere,
Aşa să n-aibă nici el alinare
Până n-a veni să aducă,
Mana din grâu s-o întoarcă,
Ca să rămâie holda mea curată,
De roadă nesecată;
Cum nu seacă fântâna,
Cum nu scade Crişul, Barcăul,
Aşa să nu scadă mana.
Să rămâie curată,
De strigă nestricată,
De ochi nedeocheată,
De toate farmecele apărată".

Ca şi în cazul protecţiei holdelor prin ascunderea unor legături faste bazate pe plante, în timp ce rosteşte descântecul desfăcătoarea amestecă tărâţe de grâu nou cu boabe din cununa de la seceriş, cu usturoi, leurdă, odolean, rostopască şi leuştean. Descântecul se repeta în trei seri la rând, apoi tărâţele erau presărate peste holdă (Bocşe, 270-271). În practicile de întoarcere a vrăjii, era necesară o practică divinatorie, pentru a afla dacă legătura poate fi stricată sau dacă boala contactată prin atingerea ei avea leac. Descântătorul lua basmaua femeii bolnave şi, când se culca, şi-o punea sub cap. A doua zi în zori, când se scula, spunea cine era persoana care aruncase vraja. Prin intermediul apei descântate de el, bolnava se vindeca. Legătura de spice a fost tăiată, legată de o piatră şi aruncată în apă (alteori era pusă într-un sicriu). În primul caz, făptaşul trebuie să se înece, în al doilea – trebuia să moară de timpuriu, evident, de o moarte nefirească (Şein, 233). În Rusia, înainte de seceriş, femeile ies pe câmp cântând; una dintre ele, luând un pumn de spice, le leagă şi le îndoaie sau le răsuceşte, în timp ce femeile care o însoţesc cântă un cântec specific despre legarea cununilor. După aceasta, nici un vrăjitor nu mai poate lua mana grânelor. Acest obicei se numeşte legarea bărbii lui Volos

(Volos > Veles, zeul animalelor, fertilitate; Afanasiev, 1996, 74). Ca măsură de protecţie, în ajunul zilei în care începe secerişul, oamenii se duc în lan şi seceră câte trei snopi, pentru a nu da mai mult vrăjitorilor (Ternovskaia, 124). Alt procedeu: arderea sau uscarea primilor snopi. Cu ajutorul primilor snopi poate fi recunoscută vrăjitoarea. Pentru aceasta snopii, întregi sau măcinaţi, sunt duşi la biserică. Cea care a făcut legarea nu poate să întoarcă vraja (*idem*).

Ecouri ale unor practici magice de luare a manei se întâlnesc în colinde; prin „demascarea" lor se realizează o deturnare a influenţelor malefice, prin propiţiere: vrăjile făcute sunt benefice în măsura în care asigură proprietarului rezultate excelente ale recoltelor de tot felul (evident, în acest caz nu se face nici o referire dacă actul în sine s-a realizat pe seama altor membri ai comunităţii). În unele variante din colecţiile lui A. Viciu şi I. Moise (din centrul şi sudul Transilvaniei), colindătorii nu găsesc gazdele acasă pentru că au plecat

„... în vârful munţilor
Să vrăjească stupilor,
Să-şi facă scară de ceară
Şi să coboare în ţară,
Cu secerea subţioară
Să secere la secară
Şi la grâu de primăvară,
Ca să facă colăcei,
Să colindăm pentru ei..."

(Bot-1, 324; a se vedea în acest sens şi scara de ceară pe care coboară uneori miticul Crăciun.) Într-un pluguşor cules din zona Botoşanilor, la sfârşitul secolului trecut, *baba* apare ca o vrăjitoare ce influenţează pozitiv rodnicia câmpului:

„Este-o gârlă întunicoasă
Şi vine o babă grebănoasă,
Cu chitia răpănoasă
Şi cu un negel pe nas;
Eu o-ntreb ce umblă pe arătură,
Ea zice că după dânsa să face pâinea bună;
Eu o-ntreb ce umblă prin pârloage,
Ea spune că după dânsa pâinea bună să face;
Eu o-ntreb ce hram are,
Ea spune că-i vrăjitoare..."
(Densuşianu, 58).

În cazul în care se dorea numai anihilarea puterilor demonice ale vrăjitoarei, prin simpla activare a forţei numelui, unele colinde-strigături presupuneau rostirea cu glas tare a numelui vrăjitoarei respective, alături

de tipul de acte pe care le performa. În multe regiuni din Rusia, fetele, în ajunul Sf. Ioan sau al Sf. Petru, se urcă pe acoperişul băii şi le alungă pe vrăjitoare cântând următorul cântec:

„S-au născut trei vrăjitoare
De Sf. Petru şi de Sf. Ioan:
Prima vrăjitoare desface căsătoriile,
A doua vrăjitoare farmecă vacile,
A treia vrăjitoare leagă spicele.
Prima vrăjitoare, cea care desface căsătoriile,
Să intre în pământ până la urechi.
Să nu i se ierte nimic!
A doua vrăjitoare, cea care farmecă vacile,
Să intre în pământ până la umeri.
Să nu i se ierte nimic!
A treia vrăjitoare, cea care leagă spicele,
Să intre în pământ până la brâu.
Să nu i se ierte nimic!
Duceţi-vă, vrăjitoarelor,
În pustietăţi şi în mlaştini,
Unde-s fântâni putrezite,
Unde oamenii nu vorbesc,
Unde câinii nu latră,
Unde cocoşii nu cântă,
Acolo e locul vostru“
(Sumţov, 1891, 4).

Alte practici de propiţiere se realizau prin intermediul unor instrumente faste obţinute de cunoscători prin consacrare. Prima turtă care se face în Ajunul Crăciunului se numeşte „turta vacii“ şi se coace la Bobotează, când se dă vacilor pentru sporul laptelui (Bot-1, 318). În Bucovina, când se coceau colacii pentru colindători în Ajunul Crăciunului, primul colac era menit albinelor. Se păstra până la Sf. Alexie, când se scoteau albinele şi se aşeza în urdiniş, împreună cu o coasă, pentru a apăra stupii de prada altor albine şi pentru sporul de mană (Marian, 1903, 150). Rosturi similare cu cele ale colacului le are şi aluatul de la Crăciun. El devine purtător de mană şi nu se împrumută sau este păzit să nu fie furat, deoarece cu ajutorul lui se poate lua „sporul şi mana vacilor“. Pâinea făcută din aluatul dospit luat de la trei case, fără să se piardă nici o fărâmă din el şi dată la toţi membrii familiei, promovează sporul păsărilor de curte şi le fereşte de uliu. În legătură cu semănatul ritual în curte, în casă sau în biserică, poate fi explicată şi practica de a se pune în Ajunul Crăciunului boabe de grâu sau

pleavă sub faţa de masă şi de a le folosi cu scopul de influenţare a fertilităţii şi fecundităţii... O parte din aceste seminţe se amestecau cu cele care se semănau în holdă, pentru sporul rodului sau pentru apărarea grâului de neghină şi de buruieni. Altele se dădeau găinilor să fie ouătoare. Tot în sudul Transilvaniei „măritarea cânepii“ se face uneori la Sânziene şi practica implică şi alte rituri decât luarea manei. Femeile „duc la câmp unt ca să fie cânepa moale ca untul şi mătasea, ca să fie firoasă ca mătasea; se plimbă în jurul ei şi zic: «săriţi toate cânepele de pe hotar şi ajutaţi pe cânepa mea, daţi la casă nouă că eu mi-i mărit!»“ (Muşlea-Bârlea, 463). La români, „pornitul plugului“ avea loc de regulă în lunea cea mai apropiată de sărbătoarea Patruzeci de Sfinţi (9 martie) şi avea, de asemenea, un caracter ceremonial. Transcriem, după Tudor Pamfile, câteva pasaje mai semnificative pentru înţelesul ce-l avea obiceiul. „Ieşirea cu plugurile la câmp se face de către toţi gospodarii din sat de obicei odată“; „În Bucovina, unii gospodari, după ce înjugă boii la plug, îl trag în mijlocul ogrăzii, unde gospodina iese cu un vas cu apă, un struţ de busuioc, un hârb de tămâie, o mână de grâu sau mălai şi o bucată de sare; înconjură plugul de trei ori, cum merge soarele, stropeşte cu apă, tămâie...“; „Apa ce rămâne o varsă pe picioarele boilor sau pe aceştia; pâinea şi sarea o dă plugarilor.“ „Alte femei aruncă pe boi sau înaintea boilor un ou de găină.“ „Unii plugari ocolesc cu plugul toată gospodăria; alţii numai casa“; „unii trag o brazdă în grădină... Prin judeţul Botoşani se face la Crăciun un colăcel în chip de 8 ce se numeşte creciun, şi la pornitul plugului, după ce se tămâie boii, li se pune în coarne acel colac pe care îl mănâncă plugarii la ogor“ (Pamfile, 1913, 47-49). La îngropatul porumbului (ultimul prăşit) se înnoadă două frunze de la două fire de porumb, nodul se face cu o singură mână. Când nodul este bine făcut se ia sapa şi cu fierul în sus se rupe nodul (legătura), spunându-se în acel moment: „patru-cinci cară să se culeagă de pe holda asta“ (Drăguţ, 143). Pentru a face ca grâul să fie curat şi mănos, primele fire erau tăiate de „on fecior or o fată fecioriţă“. Din întâiul mănunchi tăiat erau puse la brâu câteva spice „ca să nu doară spatele pă secerătoare“. La holda începută şi neterminată se punea peste noapte un „sămn“, „o cruce“ din două mănunche de spice pentru a apăra „rodul grâului de secerătorii diavolului“, probabil de strigoi sau de vrăjitorii de mană (Cuceu, 452).

2. *Luarea laptelui*

Luatu-s-au strigele
Şi scorpiile
Sâmbătă dis-dimineaţă,
Pe cărare rourată,
Pe cărare necălcată,
Înîutate
Şi-nfocate,
Cu cuţite
Ascuţite,
Să ia de la vaci hrana
Şi mana...

Marian, 1994, II, 267

Actul magic de luare a laptelui se poate reduce, în ultimă instanţă, la unul de luare a manei, a încărcăturii sacre ce se află în toate elementele din natură. Practica este cu atât mai uşor de explicat, cu cât ea se realizează cu precădere în momentele de ruptură temporală, în care se desfăşoară întâlnirile rituale ale forţelor demonice. Acestea, după desfăşurarea luptelor magice (să nu uităm că unele din aceste încleştări erau consacrate tocmai fertilităţii), erau într-adevăr slăbite, şi, prin urmare, încercau să-şi recapete energiile consumate prin intermediul manei vitelor, a recoltelor etc. Pe 24 iunie, spun ruşii, vrăjitoarele merg la sabat, pe Muntele Pleşuv, lângă Kiev, şi acolo ţin sfat, de unde va lua laptele fiecare dintre ele. Pe pajişte, unde pasc vacile, ele apar dimineaţă devreme, iau un ştergar, îl trec prin rouă şi spun, arătând spre vaca de la care vor să ia laptele: „Cum se scurge roua din acest ştergar, aşa să se scurgă şi laptele de la această vacă; şi cum roua se strânge în ştergarul meu, aşa şi laptele să treacă de la această vacă la vaca mea!“, după care storc ştergarul şi dau vacii această apă (Kracikovski, 126). Pentru a ilustra energiile faste conţinute de lapte, atât de vânat de vrăjitoare, amintim şi apetenţa pentru acest aliment a şarpelui casei – în ipostaza sa de strămoş protector; mai mult, libaţiile antice făcute pentru pomenirea morţilor se bazau în cea mai mare parte pe utilizarea laptelui. Laptele, ca şi apa, era legat de ritualurile de doliu. Romanii ofereau manilor (sufletele morţilor) in, miere şi lapte, iar egiptenii puneau ulcioare cu lapte în morminte lângă morţi. Tot egiptenii turnau lapte pe cele

trei sute şaizeci şi cinci de mese de ofrandă care înconjurau mormântul lui Osiris. În Scoţia se împrăştia pe jos tot laptele avut în locuinţă (Pont-Humbert, 169).

Practicile magice de luare a laptelui, mai precis a manei acestuia, sunt circumscrise celor două acte fundamentale – de luare a manei şi de protecţie a animalului, de întoarcere a laptelui furat:

– practici apotropaice prin care se împiedică luarea manei;
– practici de sporire a manei;
– luarea manei de către vrăjitoare;
– practici contraofensive, de aducere a manei.

2.1. Practici magice apotropaice

Primul tip de practici apotropaice viza protecţia nou-născutului, deosebit de sensibil, căruia îi puteau face rău nu numai vrăjitoarele, ci şi oamenii obişnuiţi, prin forţa privirii (deochiul). Pentru a „fixa" starea iniţială, de sănătate, a viţelului, care se dorea păstrată pe toată durata vieţii lui, se executau practici magice de „îngheţare", de oprire în loc a condiţiilor prielnice, a atmosferei securizate din acele momente: „Când fată mai întâi o vacă şi face o viţea, ca să nu-i ia nimeni mana, să o treci prin toarta unei căldări de aramă, să baţi un cui în pământ unde i-a picat capul, să treacă doi copii peste ea, să o dai de trei ori peste cap trecând-o pe sub vacă" (Pavelescu, 1944, 39). Pe lângă magia trecerilor, a traversărilor complexe, practicile apotropaice mai prevedeau şi ocoluri rituale, contagiunea cu zone sacre etc.: „Alţii iau viţelul pe după cap şi, dezbrăcaţi în pielea goală, ocolesc cu el de trei ori grajdul, apoi îl pun pe locul de unde l-au luat şi fac trei mătănii, sau îl iau în braţe şi-l dau cu capul de horn..." (*idem*). Alteori actul magic era o adevărată vrajă, în care abundau elementele demonice, dar al cărei element central era formula imposibilului: într-o formă plastică se „menea" ca vrăjitoarea să nu poată ajunge niciodată în preajma animalului, fiind ţinută la distanţă atât de obiectele respective, cât şi de forţa cuvintelor magice: „Alţii pun într-o oală cu câte trei sau nouă boabe de piper, grăunţe de păpuşoi, de grâu, de usturoi, sau din toate seminţele, cu tămâie, un ac, un ou de puică neagră ouat mai întâi etc. – unii pun numai pâine şi sare – şi le îngroapă în grajd, în locul unde a fătat vaca sau la hotar, spunând cuvintele: «Când se vor lua acestea de aici şi se va face dugheană sau târg cu ele, atunci să se ia mana de la vacă»" (*ibidem*, 40). Uneori formula imposibilului era întărită de menţionarea unei sarcini imposibile, pe care trebuia s-o rezolve vrăjitoarea dacă ar fi vrut vreodată să fure laptele:

„Cu primul lapte se spală vaca pe tot corpul de la cap spre coadă, zicând: «Când ţi-a număra cineva toate firele de păr, atunci să-ţi ia mana»“ (Pavelescu, 1944, 42).

În funcţie de credinţele populare, laptele vitelor putea fi luat printr-o sumedenie de procedee. În cazul în care vrăjitoarea trebuia să se apropie de animal pentru a-şi pune în practică maleficiile, esenţială era blocarea drumului acesteia, ridicarea unor bariere variate, pentru a-i stăvili accesul: „În unele părţi ale Munteniei şi Moldovei, românii care au vite, cu deosebire însă flăcăii şi băieţii, cântă din gură, buciumă din bucium, sau fac zgomot cu ţeava de la cazan, anume ca strigoaicele şi vrăjitoarele să nu se poată apropia de vaci şi de oi, a vrăji şi a lua laptele. Şi se zice că numai până unde ajunge şi se aude vocea lor, şi cu deosebire sunetul buciumului, până acolo ajung şi strigoaicele şi vrăjitoarele cu vrăjile lor“ (Candrea, 1928, 104; a se vedea şi zgomotul făcut în timpul eclipselor, pentru a împiedica propagarea maleficiilor trimise pe calea cuvântului).

2.2. Practici magice de sporire a manei

Fac parte din categoria actelor de propiţiere, prin care se doreşte, pe lângă punerea la adăpost a forţelor faste ale elementului, augmentarea acestora: „Alţii mulg primul lapte printr-o ţevie de soc, prin patru ţevii de ulm, sau printr-o piatră găurită de la natură, din care se crede că a băut curcubeul“. De asemenea, se spune că „apa de unde bea curcubeul are mare priinţă roadelor câmpului. Dacă se udă bucatele la o secetă cu astfel de apă, bucatele cresc minunat“ (Pavelescu, 1944, 41).

2.3. Practici magice de luare a manei

2.3.1. **Practici magice realizate prin contact nemijlocit cu animalul,** vrăjitorul aflându-se în imediata apropiere a acestuia: „Unele vrăjitoare mulg direct lapte pe care îl întrebuinţează în anumite vrăji şi atunci vaca respectivă pierde mana, adică laptele, sau se împuţinează sau devine subţire şi albastru“ (Pavelescu, 1945, 67). În alte cazuri, era suficient ca vrăjitoarea să posede un obiect, un element care a fost cândva în contact cu animalul, prin intermediul căruia putea să acţioneze asupra lui: „Altele iau numai păr de pe şoldurile sau de pe ugerul vacii“ (*idem*, 67; să nu uităm că părul avea o semnificaţie aparte, în el concentrându-se de fapt întreaga putere a posesorului). Chiar dacă vrăjitoarea se afla în preajma animalului, prezenţa ei nu era suficientă pentru ca actul magic să reuşească, drept pentru care apela la un farmec în care solicita sprijinul demonului în slujba căruia se

afla. „Alte vrăjitoare ating numai ugerul vacii cu o nuia de alun sau cu un săculeţ, zicând: «Eu dau cu săculeţul, dracul dă cu băţul, eu trag la mine laptele ce vine şi cel ce rămâne tot la mine vine, căci aşa doresc şi aşa voiesc toţi stăpânii de sus şi de jos. Rămâi cu bine, că laptele după mine vine şi-n ţâţele la vaca mea, după dorinţa mea se va împrăştia». După aceasta se întoarce acasă, fără să o vadă cineva şi se apucă de muls“ (Pavelescu, 1944, 60). În zorii zilei de Sf. Gheorghe sau de Sf. Ioan vrăjitorii ies pe câmp, întind pe rouă o pânză; după aceea cu acea pânză acoperă vacile, care imediat slăbesc şi nu mai dau lapte. În aceeaşi zi, vrăjitorii, sub chipul unor pisici, câini şi al altor animale, sug laptele vacilor (Afanasiev, 1996, 65). Ilustrăm această credinţă cu o povestire rusească în care se face referire la un auxiliar ofidian: „Mama povestea că înnoptase la o prietenă. Am rămas să dorm într-o cămăruţă. Era de Sf. Ioan de vară (24 iunie). În cămăruţă erau multe oale, mari, de pământ, şi în fiecare oală, care nu era acoperită, erau vreo două linguriţe de lapte. Mama spunea mereu că noaptea nu trebuie lăsată mâncare neacoperită, că o mănâncă dracii sau o mănâncă duhurile casei. Şi nu mai este bună, după ei nu trebuie să mănânci, că te îmbolnăveşti. Ei, şi prietena mamei era vrăjitoare. Mama mea nu ştia. Dar ea s-a minunat de ce a văzut, a luat nişte paie de pe acoperiş şi a acoperit oalele, zicând: «Doamne, binecuvântează» şi s-a culcat. Pe la ora douăsprezece s-a auzit ceva la fereastră, s-a întunecat odată, parcă curgea ceva, apoi a şuierat ca un şarpe care ia laptele vacilor şi le aduce vrăjitoarelor. Acesta era în slujba vrăjitoarei. După un timp mama s-a sculat şi a văzut că podeaua era plină de lapte vărsat. Şarpele a adus laptele, dar oalele erau acoperite, aşa că l-a vărsat jos. Atunci mama s-a speriat foarte, şi-a luat repede hainele şi a luat-o la fugă, cinci kilometri, noaptea. Şi nu s-a mai dus pe acolo niciodată“ (Cerepanova, 1996, nr. 319, 83-84).

2.3.2. **Practici magice realizate de la distanţă**

În acest caz vrăjitoarea nu este obligată să se afle în preajma animalului în clipa luării laptelui. În funcţie de tipul lor, aceste practici pot fi disjunse după cum urmează:

– prin contact (deşi vrăjitoarea nu se află fizic lângă animal în timpul actului magic, este necesară prezenţa unor elemente/obiecte magice care îndeplinesc rolul de agenţi demonici): „Vrăjitoarea ia o bucată de pâine şi o pune sub pragul porţii sau al grajdului. Omul când scoate vaca afară nu bagă de seamă şi vaca mănâncă pâinea şi astfel pierde laptele“ (Pavelescu, 1945, 67-68). Fermecătoarea nu stabileşte un contact cu animalul propriu-zis, ci cu gospodăria în care se află (în acest caz, pierderea este mai

degrabă a familiei, decât a vitei); distanţa se măreşte, dar contactul este şi de data aceasta indispensabil, după cum indispensabilă este, o dată cu creşterea distanţei, şi formula verbală: „Alte vrăjitoare se duc noaptea prin sat, în special la sărbători şi bat cu un băţ în poarta de la vacile căruia vreau să ieie mana spunând să vie laptele, dar numai câte un pic de la fiecare, căci altfel plesneşte vaca ei“ (*idem*, 67). Exemplificăm creşterea treptată a distanţei ce o separă pe vrăjitoare de animalul vizat prin intermediul unei credinţe ce sistematizează posibilităţile pe care le are fermecătoarea pentru a-şi atinge scopul: „Dacă nu poate intra în ocolul vacilor e de ajuns ca vrăjitoarea să ia o trestie lungă şi să atingă prin gard ugerul vacii, sau să ia nuiele din gard şi să le descânte, ori numai să atingă stâlpul porţii. Altele iau din bălegarul vacilor de pe uliţă şi-l amestecă în sarea vacilor; sau iau din urma vacilor pământ, surcele, paie şi alte obiecte peste care a călcat o vacă cu lapte. Altele întorc numai pietrele pe unde trec vacile cu lapte“ (Pavelescu, 1944, 60).

– în absenţa contactului (sau, dacă putem spune aşa, contactul se realizează, dar pe calea aerului, fiind activizat fluidul energetic al animalului vizat; de asemenea, contactul este necesar în partea finală a vrăjii, când se realizează transferul propriu-zis la animalul dorit): „Strigoaiele, când vreau să ia mana de la vite, iau un băţ de sânger şi se duc cu el la câmp unde pasc vacile, sau chiar în grajd, şi făcând cu băţul semn către vacile bune de lapte, zic: «De aici puţin, de aici mai mult, de aici tot!» Şi apoi fac cu cuţitul pe băţ atâtea semne de la câte vaci au luat laptele. Merg după aceea acasă, îţi despletesc chicele şi înconjoară de nouă ori vaca căreia vor să-i dea laptele furat de la celelalte, rostind următoarele cuvinte: «Nu înconjur cu băţul acesta vaca, ci mana de la vacile însemnate pe răvaşul meu! Să vină laptele de la vaca aceasta, să fugă laptele de la ele, precum fug oile de lup şi găinile de uliu». În timp ce rosteşte aceste cuvinte atinge cu băţul vaca pe spinare. După ce şi-a executat vraja de nouă ori, vrăjitoarea înconjoară de trei ori casa şi fântâna din curte cu băţul de sânger în mână“ (Pavelescu, 1945, 67). Manipularea obiectelor magice din dotarea vrăjitoarei, la mare distanţă de animalul vizat, era o practică foarte răspândită în multe sisteme mitologice. La ruşi, vrăjitoarea trasează un cerc pe pământ rostind o vrajă, iar în mijlocul cercului înfige un cuţit. Laptele de la vaca avută în vedere de vrăjitoare începe să curgă din cuţit (Redford-Minionok, 57). Vrăjitoarele germane, *hexen,* înfig un cuţit într-o masă de stejar sau înfig toporul în uşorul uşii şi imediat din tăietură începe să curgă lapte; ele pot să obţină lapte şi dintr-un fus sau dintr-un ştergar agăţat (Afanasiev, III, 1869, 495). Tot prin contact

de la distanţă se realiza luarea laptelui prin incantaţia adresată cunoscutului succedaneu al manei, roua:

„Plecai dimineaţă
Pe rouă, pe ceaţă,
Pe rouă nepăscută,
Cu roua în picioare,
Cu ceaţa în spinare,
Cu senicul legat
La piciorul ăl stâng.
Ţur, pur
La mine, la Opriţa,
Ţure, pure,
Că-l strânsei cu senicul,
Îl strânsei
Şi laptele-l adunai.
Nu luai roua pe senic,
Ci luai laptele (*cutăreia*).
La ea apătos
Şi zeros,
Dar la mine untos;
La mine lapte gros
Şi la ea uscat“
(Gorovei, 1990, 282).

Într-un alt descântec aflăm mai multe informaţii despre felul în care se lua laptele de la vitele fertile; fragmentul este interesant şi prin conturarea portretului demonic al vrăjitoarei. Ca şi în cazul bolilor umane, întâlnirea ce are loc este una dublă, între stăpân, animal şi fermecător, toţi ducându-se în acel mitic loc, depozitar de fertilitate:

„... În dealul Galileului,
Unde iarba nu-i călcată,
Roua nu-i scuturată,
Apa nu-i tulburată,
Mana nu-i luată,
Ca s-o pască,
S-o hrănească.
Când o mâna
Şi-o depărta,
I-o ieşit,
I s-o ivit
O femeie destrămată
Dintr-o casă blestemată,
În mână cu doniţa
Şi cu strecurătoarea.
Rea fermecătoare,
Rea diochitoare,
Cu farmece-n mân
Şi cu setea-n sân,
Cu râhna în gură,
Cu pricazu-n mână,
Cu deochi,
În ochi,
Cu ochi-nholbaţi,
De tot încruntaţi.
Cu ochii deochiat-o,
Cu râhna râhnit-o,
Cu pricazu pricăjit-o,
Pulpa pândăritu-i-o,
Părul veştejitu-i-o,
Coada retezatu-i-o,
Mana luatu-i-o,
Smântâna subţiatu-i-o,
Lăsatu-i-o numai zerul
Să nu piară viţelul.
Dar ea
Se ofilea
Şi răncăluia
Şi boncăluia
Şi se zvârcolea...“
(Marian, 1996, 155-157).

2.4. Practici magice de aducere/întoarcere a manei

Foarte interesante sunt şi procedeele prin care poate fi „întoarsă“ mana la animalul care a suferit pierderea.

În unele cazuri, acest lucru se realizează prin aducerea vrăjitoarei, pentru ca aceasta să „dezlege“ animalul, să-l elibereze de farmecul făcut (numai din prezentarea succintă a vrăjilor de mai sus se poate vedea că acestea erau atât de diferite, încât cu greu putea fi nimerită cea care s-a folosit într-o situaţie dată). Aşa că vrăjitoarea ce a luat mana de la vacă trebuia să fie silită să vină acasă la persoana respectivă, să-şi mărturisească fapta şi să-şi ceară iertare: „Pentru aceasta se ia urină de la jurincă şi se fierbe, într-o oală nouă cu capac tot nou. Iar vasele din casă toate trebuie întoarse cu gura în jos. În timp ce oala fierbe la foc vine femeia care a luat mana şi cere puţină apă că moare de sete. Dacă nu-i dai plesneşte, căci pe ea o fierbi în oală. Şi atunci e silită să mărturisească şi să promită că nu va mai lua mana de la vacile nimănui“ (Pavelescu, 1945, 68). Pentru a afla dacă o femeie e vrăjitoare, ruşii utilizează o practică asemănătoare: se toarnă într-o tigaie lapte de la vaca de la care s-a luat laptele şi se pune tigaia pe foc; imediat apare vrăjitoarea. Pe măsură ce se înfierbântă laptele în tigaie, creşte focul şi în sufletul vrăjitoarei. Când intră în casă, vrăjitoarea te roagă ceva, dar să nu-i acorzi nici o atenţie; atunci ea o să te roage să iei tigaia de pe foc, să n-o mai chinui. Atunci poţi să faci cu ea ce vrei: ea va jura că nu va mai face nici un rău vacilor tale şi o va desface pe cea mănată. Sau: se toarnă lapte fierbinte sub prag; vrăjitoarea va apărea imediat, spunând: „de ce chinuiţi animalul?“ (Ivanov, P.V.-2, 439).

Practicile magice de tipul întoarcerilor se bazau pe anihilarea vrăjii, prin repetarea în sens invers a actului magic performat de vrăjitoare. Ele se puteau realiza individual, de fiecare gospodină, dacă era pricepută şi *ştia*, sau, pentru o mai bună reuşită, era nevoie să apeleze la o descântătoare. Femeia se duce şi ia apă de la trei izvoare, care nu seacă niciodată şi se duce cu ea la o descântătoare specială care se pricepe la „adusul laptelui“, sau chiar descântătoarea merge în acest scop la râu, „aducând cu sine şi urma vacii căreia i s-a luat mana. Aici aplecându-se asupra apei zice: «Mario, Maică Sfântă, Tu-mi ajută! Că nu întorc urma vacii aci la râul acesta, ci întorc laptele ei de unde e dus, să nu aibă putere a sta acolo precum nu are putere apa Iordanului a sta pe loc şi nici râul acesta. Laptele dus să vie îndărăt şi (cutare) să fie lăptoasă precum a fost!» După aceste cuvinte aruncă urma vacii în râu şi vine acasă etc.“ (Pavelescu, 1945, 69). Pe lângă manipularea urmei, contra farmecele se puteau realiza prin utilizarea instrumentarului domestic specializat, prin intermediul căruia se putea comunica direct cu vrăjitoarea:

„Se ia duminică dimineaţă, când toacă popa la biserică, o oală de lapte şi o torni în strecurătoare. Ieşi în prag cu trei vergi de alun şi trei fire de urzică şi baţi strecurătoarea zicând: «Nu bat strecurătoarea, ci bat pe acela care mi-a luat mana de la vacă, să-l urzice la inimă, să vie laptele înapoi la vacă»“ (Pavelescu, 1944, 68). Alteori această practică nu făcea decât să arunce lumină asupra vinovatului, prin indicarea drumului pe care l-a luat laptele: „În ziua de Sf. Gheorghe, până nu răsare soarele, rupi trei crenguţe de vişin şi le pui sub streaşină. Când cineva ţi-a luat mana, te duci cu ele la vacă şi dai de trei ori cu ele prin doniţă: «Nu bat doniţa, ci bat vacile la care e mana vacii mele». Vitele la care-i mana dusă încep a răgi şi a se uita spre casa ta“ (*idem*, 69). În sfârşit, o ultimă practică magică pe care o descriem este cea în care avem de-a face cu un act complex. Pe lângă deschiderea unui canal de comunicaţie cu animalul străin sau cu fermecătorul, contra-farmecul are ca scop şi apărarea pe viitor a animalului în cauză, căruia nu-i vor mai putea fura laptele (prezenţa formulei imposibilului şi a elementelor magice): „Se iau trei mlădiţe de răchită, nouă fire de piper negru, o mână de păsat nefăcut, trei căţei de usturoi, trei fire de tămâie şi un ou de puică şi le pun în vasul cu sarea vitelor. Cu acestea se duc într-o joi sau sâmbătă înainte de răsăritul soarelui într-o pădure şi le descântă:

«Joiană, cine a venit
Şi ţi-a luat mana,
Îi trimet: usturoi,
Păsat chipărat şi tămâiet,
Îi trimet 99 de fire de păsat,
Să-ţi aducă mana azi pe înserat.
Cum n-a putea nimeni scoate răchita mare din cărare,
Aşa să nu mai poată să-ţi ieie nimeni,
Făr’ de mine, mana prin mulsoare.
Cum stă cloşca lipcă pe ouă,
Aşa să-ţi fie ţie mana spre saţ nouă.
Cine gândeşte gând rău asupra ta,
Să i se clocească gândurile
Ca oulăle cele rele».

Tărâţele se dau în trei dimineţi la vacă, mlădiţele se dau la terminarea descântecului. Când dau tărâţele, zic: «Cum tragi tu la tărâţe, aşa să tragă mana înapoi la tine[1]». Celelalte lucruri descântate se pun într-o oală nouă

[1] Alteori, ideea de revenire a manei era asociată celei de reunire, de păstrare a integrităţii gospodăriei, a sporului acesteia: „După ce a rostit cuvintele descântecului, femeia ia cu vârful cuţitului spuză din vatra focului de trei ori, zicând: «Cum se strânge cenuşa în vatră,/ Aşa să se strângă şi mana Rujanei!» Apoi ia din gunoi iarăşi de trei ori şi zice: «Cum se strânge gunoiul în casă,/ Aşa să se strângă mana Rujanei!»“ (Marian, 1994, II, 266).

şi se îngroapă în locul unde a fătat vaca primul viţel“ (Pavelescu, 1944, 70-71; Gorovei, 1990, 282). În unele cazuri, întoarcerea laptelui se realiza prin simpla chemare a acestuia, fiind activizată puterea numirii elementului solicitat. Aşa cum şi vrăjitoarea striga mana (cânepa, roua, laptele etc.), actul de recuperare se baza pe acelaşi act, reluat cu semnul minus de către descântător: „Nia, nia, nia, Florică, nia, nu te strig pe dumneata, nici nu strig viţelul tău, ci eu strig laptele tău, untul tău, grosciorul tău, mana ta, smântâna ta“. Într-un alt descântec se spune: „Să vină să nu zăbavă, că ni-i dor şi ni-i de grabă; să vină adevărat laptele şi untul curat. De-a fi dus peste mări, de-a fi dus peste sate, de-a fi dus departe peste ape, de-a fi dus peste munţi, să vină cât de curând, pe şuierul vântului, pe mirosul florilor, să vină adevărat laptele şi untul curat; să vină să nu zăbavă, că ni-i dor şi ni-i de grabă!“ (Pavelescu, 1944, 77, 78). Când se apela la ajutoare divine, sprijinul necondiţionat venea, cu siguranţă, de la *alter-ego*-ul animalului, de la steaua lui protectoare. Ca în atâtea alte tipuri de vrăji, de aducere sau de întoarcere, steaua invocată constituia un element indispensabil: „Alte femei iau în această seară (ajunul Sf. Gheorghe) pâne şi sare sub brâu şi se duc în pădure după mutătoare şi untişor. Ajungând la starea locului sorocesc plantele acestea cu pânea şi sarea adusă cu sine şi apoi, săpându-le, se întorc cu dânsele acasă. După ce le-au adus acasă, le taie mărunţel şi, punându-le la rouă, unde le lasă până a doua zi dimineaţă, zic:

«O stea
Obistea,
Două stele
Obistele...
Nouă stele
Obistele,
Cari sunteţi a Floricei mele,
De pe toate hotarele,
De pe toate ogoarele,
Mana ei s-o aduceţi
Şi-n pulpă să i-o puneţi,
Din pulpe în ţâţe
Şi din ţâţe în doniţă!»

A doua zi, adică în ziua de Sf. Gheorghe, dimineaţa, se duc şi le iau de unde le-au pus de cu seară, le amestecă cu tărâţe şi le dau apoi la vaci de mâncare, anume ca acestea să dea mult lapte“ (Marian, 1994, II, 265).

Cele mai sigure mijloace de restabilire a echilibrului, ca şi în cazul bolilor, erau descântecele. Prin plasarea personajelor principale în timpul şi în spaţiul mitic se putea recrea cadrul propice de acţiune al ajutoarelor supranaturale, care trebuia să se soldeze obligatoriu cu revenirea la starea iniţială. Astfel, vaca merge la păscut în dealul Galileului, unde iarba nu-i călcată, roua nu-i scuturată, apa nu-i tulburată, mana nu-i luată, sau la un deal ascuţit ca o muche de cuţit, la câmp curat de fată mare necălcat, de

rouă nescuturat. Acolo, Maica Domnului a luat doniţa din poarta cerului şi a muls lapte şi a luat cheag şi a închegat, a luat marmură şi a înmărmurit, şi a luat piatră şi a împietrit, şi a luat bucium şi a buciumat şi a alungat toţi vrăjitorii. În alte cazuri, Maica Domnului îi spune stăpânei să ia „doniţa de brad şi apărătorul de fag“ şi să ducă vaca „sub deal, sub costişă, pe cărarea lui Adam, la fântâna lui Iordan. Acolo-i apa iordănită, de Dumnezeu blagoslovită“ şi acolo este unt şi smântână. De acolo o trimite la ocol, şi în drum va da peste trei izvoare: unul de lapte, altul de vin şi al treilea de venin. Din cel de lapte va bea şi-i va veni mana. Din vin vor bea oamenii şi se vor îmbăta, din venin vor bea strigile şi fermecătoarele şi vor crăpa (Pavelescu, 1944, 72-74). În alte cazuri, divinitatea îi trimite solicitantului ajutoarele faste, actul de întoarcere fiind precedat de cel de căutare a manei:

„Ţi-oi trimite pe fata zână
Cu Sf. Gheorghe dimpreună
Şi ţi-o căta
Mana ta
Prin toate cămările,
Prin toate pivniţele
Şi ţi-a afla-o.
Şi Sfântul Gheorghe au alergat
Şi au găsit într-un fund de beci înfundat
Mana vacii
Cu 99 de cercuri cercuită,
Cu 99 de lacăte încuiată...“ (Marian, 1994, II, 269).

Rudimente ale descântecelor însoţesc practicile magice de întoarcere a laptelui: „Duc sare de marţi până joi la furnicar, în poiană, şi pomenesc vaca, cum o cheamă după nume, şi spun aşa: «Voi, furnicilor, voi umblaţi şi pe faţa pământului şi pe-năuntru, mana ei (cutărei vaci) să se strângă din vine şi din fântâne şi din puţuri. Smântâna ei şi untu ei...» şi pe urmă descântă un mălai cu urzici şi pomenesc pe nume pe vacă cu sarea care e în furnicar, şi zic: «Nu mai da cu piciorul, că te-i duce la fântânile cu smântânile, şi laptele care o fi deocheat de la tine, l-oi închega şi l-oi da în ochi cui l-a deocheat şi ţi-a luat mana ta, şi tu să rămâi curată, luminată, cu mana care ţi-a lăsat-o Dumnezeu»“ (Georgescu-Tistu, 62-63). În descântecul de mai jos, pe care îl redăm integral, descântătoarea se substituie divinităţii care prepară remediul magic: „Aducem tărâţă de grâu sau de mălai şi descântăm peste ele zicând:

«S-o luat văcuţa de la ocolu său,
De la casa domnu-său;
În câmpu cu mană,
În câmpu cu hrană
Şi s-o întâlnit
Cu moroi,
Cu moroaie,
Cu strigoi,
Cu strigoaie,
Cu fermecători,
Cu fermecătoare.
Mana i-o luat,
Laptele i l-o stricat...»“

Episoadele următoare ale descântecului, plânsul ritual şi implicarea divinităţii, sunt laitmotive ale descântecelor obişnuite[1]. Deosebită ni se pare, în fragmentul de mai jos, ipostaza pe care o are ajutorul supranatural, aceea de păstor al tuturor acestor fiinţe demonice, cărora le rostuieşte activitatea (este un fel de „păstor“ al animalelor):

„Şi-o ieşit Maica Preacurată
Din poarta cerului
Şi-o zâs:
– Ce răgeşti, tu văcuţă,
Ce mugeşti, tu văcuţă?
– Cum n-oi răgi,
Cum n-oi mugi:
C-am ieşit de la ocolul meu,
De la casa domnul-meu,
În câmpu cu mană,
În câmpu cu hrană
Şi m-am întâlnit
Cu moroi,
Cu moroaie,
Cu strigoi,
Cu strigoaie,
Cu fermecători,
Cu fermecătoare.
Mana mi-o luat,
Laptele mi l-o stricat.
Maica Sfânta Marie
O luat doniţă din poarta cerului
Şi-o muls lapte,
Mult, puţin,
Cât o dat Dumnezeu.
Şi-o luat cheag
Şi-o închegat.
Şi-o luat marmură
Şi-o înmărmurit.
Şi-o luat piatră
Şi-o împietrit.
Şi-o luat bucium
Şi-o bucinat
În tuspatru cornuri de lume
Şi-o sorocit:
Toţi moroii
Şi toţi strigoii,
Toţi strigoii
Şi toate strigoaiele,
Toţi fermecătorii
Şi toate fermecătoarele
Care cum a venit
O muşcat şi o orbit;
Numai baba cea buzată
Cu zgaburi încălţată
Nici o sorbit,
Nici o orbit,
Nici o muşcat,
Nici o crepat.
Maica Sfânta Mărie
O luat un cuţit mare
Să-i zboare capu,
Să-i taie capu.
Ea atunci o strigat:

[1] Principalele momente ale descântecului sunt discutate în lucrarea noastră, *Ipostaze ale maleficului în medicina magică*, pp. 239-308.

Stăi, Maică Sfântă Mărie,
Nu-mi tăia capu,
Nu-mi zbura capul,
Că eu n-am stricat,
Eu n-am deocheat...“

În acest moment se realizează actul magic propriu-zis al întoarcerii. Vrăjitoarea bătrână, „baba cea buzată“, la ameninţarea divinităţii, prepară leacul ce trebuie dat animalului pentru a se restabili:

„– Curând, mai curând
Tocmeşte mai frumos
De cât cum o fost...“

Acum intervine suprapunerea planurilor: Maica Domnului îşi transferă puterea fastă descântătoarei, care meneşte, cu acordul tacit al vrăjitoarei demascate, leacul, reprezentat aici de tărâţele descântate, care-i sunt oferite vacii cu asigurările de redobândire a stării iniţiale:

„Aieste
Băga-le-oi pe guriţă,
Inima ţi s-a tocmi,
Părunţ ţi s-a netezi,
Ţâţele ca trâmbiţele.
În urmă îi păşi,
Mana ţi-i găsi,
Altuia nu-i lăsa,
Altuia nu-i lua.
Cât îi on grăunţ de mac,
În patru despicat.
Întru acest ceas
Cât îţi cătai,
Mana ţi-o întornai,
Doară ţi-l opresc;
Zinele, o vecinele,
Or căsarii cu păcurarii,
Eu îl strâng şi-l aduc:
Cu sorocu lui Dumnezeu
Şi-al Maicei Preacurate.
Eu cu drag ţi-am descântat,
Dumnezeu să-ţi deie leac.“

În continuare, „tărâţele acelea cu care am descântat le mestecăm cu piatră pucioasă şi cu sare şi le dăm vacii, să le mănânce pe inima goală...“ (Bârlea, I., 374-375).

În final, am dori să menţionăm un ultim motiv al povestirilor superstiţioase legate de vrăjitoare şi de laptele furat de ele. Credinţele populare, făcând, ca întotdeauna, un act de dreptate, susţin că actul luării manei, asemeni multor maleficii înfăptuite de magicieni, îi solicită în mod deosebit pe aceştia; mai mult, performarea farmecelor presupune chinuri supraomeneşti, cu precădere *post factum*. Românii spun: „Se zice că strigoaicele furătoare de lapte totdeauna după ce isprăvesc câte o operaţiune ca aceasta cad bolnave la pat şi zac câteva zile“ (Sala, 5). Ruşii, însă, au dezvoltat un sistem punitiv mult mai sofisticat. Ziua de 30 iulie este, la ruşi, ziua în care *mor* vrăjitoarele. Aceasta se întâmplă pentru că ele au băut prea mult lapte. Dacă o vrăjitoare moare în acest fel (este vorba, de fapt, de un

somn cataleptic), nu poţi s-o trezeşti nicicum. Ca să-i iei puterea nefastă, trebuie să i se ardă călcâiele cu nişte paie. Când se întâmplă aceasta, natura întreagă e tulburată: sub vrăjitoare se cutremură pământul, în curte animalele urlă, ciorile croncănesc ameninţător, în casă totul parcă nu e la locul lui. Când se trezeşte, vrăjitoarea nu se va mai atinge niciodată de vaci şi nici măcar nu se va mai uita la lapte (Saharov, 255). Un alt moment temporal în care este observată „moartea“ aparentă a vrăjitoarelor este noaptea de 12 august, de ziua sfinţilor Sila şi Siluian, când acest fenomen este considerat aproape o regulă, precum şi iarna, mai ales după trecerea celor douăsprezece zile nefaste. Începând cu 26 decembrie, când încep zbânţuielile demonilor şi duhurile necurate apar pe pământ, vrăjitoarele zboară la sabat şi petrec acolo cu puterile malefice; pe 1 ianuarie, vrăjitoarele chefuiesc noaptea cu demonii, iar pe 3 ianuarie, când se întorc de la petreceri, iau laptele vacilor; pe 18 ianuarie vrăjitoarele îşi ies din minţi din cauza petrecerii excesive: aceasta este ultima zi de petrecere din iarnă (Afanasiev, 1996, 97).

Capitolul 11

Magia meteorologică

Domeniul magiei meteorologice a fost din totdeauna un apanaj favorit al vrăjitorilor. Izvorâţi din mai vechii zei-patroni ai diferitelor fenomene meteorologice (ploaie şi grindină, soare etc.), stăpânitorii puterilor naturii se dovedeau a fi deosebit de redutabili, prin daunele, uneori ireparabile, pe care le provocau comunităţii din care făceau parte sau pe care o vizau. Şi aici, ca şi în celelalte sectoare ale magiei, similitudinea şi contagiunea joacă un rol foarte important. Fie că era vorba de agenţi specializaţi (*solomonari, balauri, vâlve, vântoase* etc.) sau de simpli muritori, toţi erau angrenaţi într-un joc de dimensiuni cosmice, bazat pe principiul întrecerii. Întâlnim aici, poate mai clar conturate decât în alte domenii, cupluri de personaje care stăpânesc, concomitent sau consecutiv, puterile cosmice. Şi, în virtutea aceleiaşi întreceri, uneori pe viaţă şi pe moarte, era deosebit de important ca agentul fast să fie de fiecare dată la pândă, să nu-i dea un avantaj prea mare rivalului său, pentru că altfel efortul depus ar fi fost zadarnic. Tot în calitate de element distinctiv al actelor magice amintim şi ponderea semnificativă a practicilor pozitive, care marchează o victorie a umanului asupra supranaturalului, pe care-l învinge cu propriile lui arme. Există numeroase duhuri sau fiinţe umane malefice, dar lor le ţin piept, cu succes, într-o luptă încordată, exponenţii binelui. Astfel, acesta este, poate, singurul mare domeniu din mitologia populară oarecum mai liniştitor. Singura umbră care planează, din când în când, este natura profund demonică, în ultimă instanţă, a ajutoarelor faste (să nu-i uităm, în acest sens, pe contra-solomonari, dar şi pe alţi luptători din această tabără).

1. *Producerea ploii*

Vechile mituri indoeuropene atribuie ploaia divinităţii supreme, singura în măsură să coordoneze atât mersul înainte al universului, cât şi, mai concret (mai ales pentru oameni), fenomenele meteorologice. Mitologia română cunoaşte prea puţine reprezentări care ar putea oferi o imagine clară asupra vechiului panteon al divinităţilor conducătoare ale universului (creatori, stăpâni ai elementelor etc.), aşa cum au făcut-o mitologiile „clasice". Şi la români, dar şi la slavi (care au păstrat totuşi rudimente de „mitologie înaltă", în pofida numărului mare de reprezentări animiste), credinţele populare fac din soare zeul suprem, cel care, prin sfinţenia lui, este în măsură să guverneze universul, fiind direct răspunzător de toate formele pe care le poate lua viaţa (a se vedea şi credinţele referitoare la Tatăl Soarelui, surprinse în cadrul obiceiului Caloianului). Astfel, aşa cum se întâmplă în toate mitologiile popoarelor agricole, ploaia reprezintă cea mai plastică formă a intervenţiei divine asupra controlului vieţii pe pământ. De aceea numeroase credinţe consideră că ploaia nu cade pe pământ întâmplător, ci este direct influenţată de dispoziţia soarelui, care, uneori, are chiar şi un şef, probabil reminiscenţă a zeului suprem, a cărui funcţie în creştinism este îndeplinită de Dumnezeu: „Bătrânii povestesc că la-nceputul începutului norii erau boii soarelui. Ei trăgeau carul cu apă la curtea soarelui. Când soarele nu se uita la ei, se mai lăsau pe tânjeală şi atunci apa se slobozea peste marginile fântânii şi atunci cădea ploaia pe pământ. Pesemne nu-şi făceau munca aşa cum trebuia sau lucrau prea încet şi atunci Dumnezeu i-a izgonit la marginea pământului, unde stau ascunşi într-un tău mare. Ei beau apă din tău şi chiar din mările învecinate, până se umplu ca nişte burdufuri, de stau să plesnească. Atunci vin balaurii, împingându-i cu coarnele, iar solomonarii îi plesnesc cu biciurile. Norii o iau la fugă, năvălesc în văzduh şi fug pe sub ceruri. Dar balaurii nu-i slăbesc; îi gonesc din urmă şi când solomonarii le fac semn, slobod toată apa cu care s-au umflat" (Olinescu, 323).

Este interesant de remarcat în acest mit funcţia fastă a solomonarilor, chiar şi a balaurilor, care nu sunt decât nişte instrumente docile ale puterii divine, întru totul favorabile oamenilor. Unele credinţe explică ploaia ca un fel de sudoare a acestor animale uriaşe: „Balaurii care poartă norii au un pieptar, care le ţine căldură. De obosiţi ce sunt, asudă şi sudoarea aceasta pică jos, iar noi o numim ploaie" (Gherman, 61). Mai târziu, pentru că lipsa ploii sau excesul pluviometric nu putea fi pus pe seama lui Dumnezeu, a

apărut imaginea malefică a controlorilor umani ai precipitaţiilor: „Dumnezeu sloboade numai ploile cele mici şi folositoare, zicând «sloboade-te, ploaie», iar ploile mari cu furtuni şi grindină le trimit solomonarii“ sau: „Când plouă multă vreme se crede că s-a înecat cineva şi atunci tot plouă până îl află pe cel înecat“ (*idem*, 60, 65). Mult mai cunoscutul Sf. Ilie este tunar şi are drept sarcină împuşcarea dracilor, dar şi reglarea ploilor. „Din cauza trăsnetelor a asurzit şi, colac peste pupăză, mai e şi şchiop. Fiind surd, când îl trimite Dumnezeu să ducă ploaia pe unele locuri unde nu a mai plouat, el, ne-nţelegând porunca, sloboade ploile tot pe unde a mai plouat“ (Zanne, VII, 176). În alte cazuri, cantitatea mare de apă căzută în timpul ploilor este considerată a fi o „rupere de nori“: „Când e rupere de nor se zice că e *potop*. Ruperea de nori se întâmplă când balaurul e prea greu; atunci norul, nemaiputând suporta atâta greutate, se sparge şi toată apa din el se varsă. Asemenea e rupere de nori când solomonarul nu poate învinge cu bălaurul şi îl trânteşte jos cu nor cu tot“ (Gherman, 63). Un alt aspect al demonismului ploii[1] îl constituie ploaia cu soare. Dacă în cazul averselor sau al căderii grindinei caracterul nefast era mai uşor de văzut, nefirescul unei ploi „cu soare“ a dezvoltat la rândul lui reprezentările de rigoare: „Ploaia cu soare totdeauna e stricăcioasă pentru plantaţiune, fiindcă le pătează şi le veştezesc (...). Fiindcă ploaia cu soare e stricăcioasă, pentru aceea nu cred că e trimisă de Dumnezeu, ci de necuratul, sau întrucât e trimisă de Dumnezeu, e trimisă ca pedeapsă pentru fărădelegile oamenilor. Când e ploaie cu soare se crede că îşi bate dracu nevasta şi Dumnezeu râde. Dracu pentru aceea îşi bate nevasta, fiindcă e necăjit că şi-a pierdut caprele. Se mai crede că se sfădeşte dracu cu drăcoaica, aceasta îl «dovedeşte» şi dracu de mânios ce e, îşi răzbună asupra oamenilor, trimiţând ploaie cu soare (...). În alte părţi se crede că Dumnezeu plânge şi dracu râde. În Vechiul Regat se crede că pe vreme de ploaie cu soare e nunta dracului“ sau că „îşi ţin ospăţ strigoii“ (Gherman, 64, 65). La slavi, ploaia cu soare are aceleaşi semnificaţii demonice: fenomenul se întâmplă când se îneacă cineva. De asemenea, se spune că înecaţii trec în lumea cealaltă în hainele în care au murit; de aceea, ei trebuie să şi le usuce. Ploaia cu soare este apa care se scurge din hainele puse la uscat ale înecaţilor.

Dacă absenţa îndelungată a ploii constituia dintotdeauna o calamitate şi era contracarată corespunzător, la rândul ei, o ploaie prea abundentă sau de lungă durată putea să dăuneze echilibrului recoltelor, transformându-se într-un pericol pentru comunitate. Pentru aceasta, existau mulţi doritori de

[1] În preajma ploilor de primăvară grecii credeau că morţilor le era sete (Eliade-2, 1992, 191). S-a observat că plouă la schimbările de lună (*idem*, 160).

a controla precipitaţiile. Astfel, pe 23 aprilie, se credea că acela care ar culege „iarba fiarelor“ „poate deschide tăriile cerului şi aduce ploaia, poate slobozi mana pământului“ (Bocşe, 268). În 1636, se spune că regele Carol I dorea să facă o vizită în Staffordshire. În legătură cu aceasta lordul Chamberlain, al treilea conte Pembrock i-a scris următoarea scrisoare guvernatorului din acel oraş: „Sir, pentru că am aflat că la Staffordshire circulă credinţa că arderea ferigii produce ploaie, şi dorind ca în tot timpul vizitei Înălţimii Sale pe aceste meleaguri să fie vreme frumoasă, Înălţimea Sa mi-a poruncit personal să Vă scriu ca să interziceţi arderea ferigii cât timp Înălţimea Sa se va afla în aceste ţinuturi“ (scrisoare care se păstrează la British Museum; *apud* Redford-Minionok, 115). Controlori ai ploii pot fi şi strigoii vii (vrăjitorii). De atitudinea lor depinde declanşarea sau oprirea ploii; cunoscând faptul că dispun de această putere, ei pot dăuna colectivităţii prin intermediul practicii scăldatului ritual: „Strigoaicele iau roua de pe ierburi şi opresc chiar ploile. Pentru asta se feresc de a se scălda, căci de îndată ce-ar intra în apă, ploile ar începe să curgă, iar dacă vreau să înece ogoarele sau câmpurile dintr-un anumit loc, se scaldă mai ales în acea parte, oricât de adâncă ar fi apa, căci ele nu se îneacă“ (Olinescu, 496). De aceea s-au dezvoltat practicile de oprire a ploii, atunci când aceasta se încadra în categoria excesului: „Ca să înceteze ploile e datina ca să împlânte în pământ un cuţit, iar în alte părţi ţiganii ard cărămizi şi aruncă în apă o cărămidă arsă, ca solomonarii să lege ploile (pentru aceea e secetă, că ţiganii ţiglari au legat ploile, căci lor nu le folosesc ploile, ci din contră le strică“ (Gherman, 65-66). Însă, dacă instrumentele magice se dovedeau a fi insuficiente, actul magic rămânând fără rezultat, se făcea apel la un ritual complex de invocare a divinităţii răspunzătoare de volumul precipitaţiilor – este vorba de omorârea simbolică a zeului ploii şi de chemare/înviere a soarelui: „Când ploile curg gârlă şi apa e gata să inunde ogoarele, atunci există un alt obicei. Femeile şi fetele se duc la fântână, iau lut galben şi fac din el două chipuri de om: pe unul îl îmbracă în haine bărbăteşti, iar pe celălalt în haine femeieşti. De obicei aşa se potriveşte ca bărbatul să fie în haine albe, iar femeia cu testemel negru şi cu cârpe negre îmbrăcată, dacă nu i se găsesc fuste negre. Bărbatul e Tatăl Soarelui, iar femeia Muma Ploii. Cu un anumit ceremonial Tatăl Soarelui este urcat pe capul unei troiţe ce străjuieşte vreo fântână (...). Pe Muma Ploii, în schimb, o îngroapă după tot tipicul unei adevărate înmormântări. E bocită, i se fac pomeni şi chiar i se dă şi o găină neagră peste groapă de pomană. În acest fel ploile au fost îngropate şi soarele rămâne singur victorios“ (Olinescu, 323). Referire la o posibilă jertfire a divinităţii ploii se face şi în invocaţia de mai jos:

„Plouă, plouă, nu plouă,
Că te-ajunge soarele
Pă tăte izvoarele,
Cu-n pai,
Cu-n mai,
Cu cuţitu lui Mihai,
Taie capu Domnului“
(Gherman, 161).

Alteori, controlorul ploii este, ca în credinţele de mai sus, soarele, care poate apărea în postura de ajutor divin, ca în descântece, de fapt transferând puterea magică descântătorului uman, care, „cu cuţitul omului“, poate opri ploaia:

„Stăi, ploaie
Călătoare,
Că te-ajunge soarele
Şi-ţi rupe
Picioarele
Cu cuţitu omului,
Cu sabia Domnului“
(*idem*, 162).

Ca şi în caz de grindină, ploaia excesivă era speriată prin simpla menţionare a unor puternice instrumente din inventarul casnic, angrenate în procesul de producere a pâinii (despre pâine, aluat ritual ş.a., a se vedea capitolul consacrat obiectelor magice):

„... Popa frământă pita,
Pita se dospeşte,
Ploaia se opreşte...“,

precum şi:

„... Dă-mi, mamă, druga,
Să pălesc pe murga.
Murga o fugit,
Ploaia s-o risipit“
(*idem*, 162, 163).

O ipostază a jertfei este reprezentată de copilul mort nebotezat, îngropat într-un spaţiu pur: de aici şi valenţa purificatoare a ploii. Când mult timp era vreme urâtă, bosniecii căutau vinovatul: credeau că în apă se află ceva necurat, mai ales un copil din flori sau cineva ucis şi aruncat în apă; ploaia nu se va opri cât timp trupul va sta în apă (Tolstoi, Tolstaia, 1978, 111). La fel, când nu ploua mult timp, era dezgropat un înecat şi aruncat în râu, sau era turnată apă pe mormântul unui înecat.

1.1. Obiceiuri de invocare a ploii

În cazul în care ploaia se lăsa cam mult aşteptată, era nevoie să se performeze practici rituale specifice, menite să asigure o bună evoluţie a recoltelor. Erau abordaţi patronii mitici, care puteau dezlega izvoarele secate

sau blocate de vrăjitori. În unele părţi, în vreme de secetă se rosteşte următorul colind-descântec:

„Scoală, scoală, gazdă mare,
Florile dalbe...
Şi te du cu plugu-afară
Şi tot ară până-n seară.
La capul drumului mare,
La fântâna cu trei izvoare,
Dumnezeu pe-acolo zboară
Şi păşeşte prin răzoare;
Apă-n gură a luat,
De-arătură s-a-ndurat,
Holdele a rourat
Şi din gură-a cuvântat:
Creşteţi grâne până-n brâne
Şi ovese cât de dese
Şi secări pân' la subţiori
Şi porumbii pân' la grindă..."
(Bot-2, 480).

Alteori se solicita sprijinul unor ajutoare divine, prin excelenţă simboluri ale fertilităţii:

„Coborât-a, coborât,
Coborât-a bou sfânt,
La fântână-n ţarină,
Apă-n gură ş-o luat
Şi ţarina-o-nrourat,
Creşteţi grâne
Până-n brâne,
Şi săcări
Până-n subsuori,
Şi ovese
Până-n mese"
(*idem*, 476).

O altă invocaţie îi era adresată chiar ploii. Îndemnul este punctat şi cu accente de descântec, finalul lui referindu-se explicit la aratul ritual, realizat în situaţie de criză:

„Haida ploaie pe ogoare
Şi ţarina ne-o stropeşte,
Cu stropu' mare cât bobu',
Să rodească malaiu',
C-amu tăte s-o uscat.
Haida ploaie cu bulbuci
Şi ne stropeşte prin lunci,
Că noi amu om ara
Cu plug roş,
Ş-om grăpa
Cu grapă roşe
Cu colţi roşi
Şi cu boi roşi
Să răsară rodu' roş"
(*ibidem*, 478).

1.1.1. Paparudele

Paparudele reprezentau o practică rituală de invocare a ploii ce se desfăşura la începutul noului an agricol (a treia/a patra joie după Paşti; v. şi Caloianul, condiţionat temporal de acelaşi reper) sau, mai târziu, în caz de secetă, atunci când era necesar aportul precipitaţiilor). În sudul Dunării, obiceiul are denumiri asemănătoare: *perperuna* la greci, ca şi la aromâni, *peperuda*/*peperuga* la bulgari, *peperuda, parpaluda, dodola* la sârbo-croaţi

şi bulgari, *peperona* la albanezi. Practici asemănătoare se desfăşurau şi în alte regiuni ale ţării. Chiar dacă numele era diferit, se păstra esenţa obiceiului – invocarea unei zeităţi cu ascendent vegetal, ce putea influenţa fertilitatea: „La poalele munţilor (în valea superioară a Arieşului), în ziua de Sângiorz feciorii tocmesc un lăutar, se duc cu toţii în pădure unde îmbracă pe unul dintre ei în frunză de fag şi îl pun călare pe un cal, iar ceilalţi se înşiră în urma lui şi se întorc chiuind şi jucând. În sat joacă înaintea fiecărei case, iar stăpânul casei le dă bani şi câte o doniţă de vin. Acest obicei mai e şi pe la Baia-Arieş cu deosebire numai că feciorul se îmbracă în frunză de mesteacăn şi nu e însoţit decât numai de un lăutar care cântă şi *Sângiorzul* joacă înaintea caselor, iar cei din jurul lui îl udă cu apă“ (Pavelescu, 1945, 38). Este interesant de remarcat, chiar de la început, prezenţa unor personaje liminale în desfăşurarea acestui obicei. În primul rând, înseşi paparudele pot fi considerate ipostaze ale lumii morţilor, iar contactul cu ele poate fi fatal pentru anumiţi reprezentanţi ai umanului: „Femeile însărcinate se păzesc să nu se întâlnească cu paparudele, crezând că dacă vor fi udate, îşi vor pierde pruncul“ (Fochi, 226). Pe de altă parte, „paparudele însă nu le lasă nestropite pe femeile însărcinate şi, uneori, dacă sunt aproape de gârlă, le îmbrâncesc în apă, crezând că va trebui să plouă“ (*idem;* în acest caz, femeia însărcinată – adevărat simbol al fertilităţii – ilustra latura fastă a sacralităţii). De aceea, având în vedere puterea deosebită de care dispunea fiind în această stare, femeia singură (fără ajutorul consfinţit de ritualul în discuţie) putea provoca, în momentele de cumpănă, ploaia mult-aşteptată, restabilind echilibrul natural: „La secetă, se caută o femeie tânără, însărcinată pentru întâia dată, este udată cu o cofă de apă fără de veste şi e credinţa că imediat plouă“ (Fochi, 255). Aşa cum se poate observa din analiza altor practici magice, femeia însărcinată era de fapt o mediatoare, fiind numai împuternicită să performeze un act sacru (de exemplu, numai femeia care a născut gemeni poate descânta de scrântit); esenţială nu era starea în care se afla (aceasta îi conferea numai calitatea de actant, de persoană aleasă), ci ritualul înfăptuit, condiţionat astfel de o dublă acţiune a magiei simpatetice: „Se mai pune în apă o femeie binecuvântată, goală şi cu o seceră taie apa de primprejur. Ea zice: «Pe cum tai io-n apa lui Iordan, aşa să se taie toate împiedicăturile şi legăturile, opreliştile, să vină să plouă. Nu tai apa, ci tai boscoanele făcute de ţigani ca să nu plouă»“ (*idem*, 257). Un descântec-invocare a ploii inclus într-un ritual presupunea participarea şi stropirea unei femei însărcinate, care trebuia să se scalde în râu:

„Ploaie, ploaie mădenică,
Vină, vină liniştită
Şi udă ogoarele,
Să crească bucatele.
Hai, ploaie, din ceriu sfânt
Până la noi pe pământ.
Şi-nainte le-o ieşit
Fata lui Iordan[1]
C-on mănunchi de grâu de an,
La fântâna ceia sfântă,
Unde tăţi îngerii cântă.
Şi fata o alergat,
Mănunchiu-n apă l-o băgat
Şi păstă hotar o-mproşcat
Şi din gură-a cuvântat:
Crească spicu' cât voinicu'
Creşteţi grâne
Până-n brâie..."
(Bot-2, 477).

În Africa de Sud, la populaţia baronga, femeile, dezbrăcându-se de toate veşmintele, îşi pun în locul acestora cingători şi broboade de iarbă sau fuste scurte făcute din frunzele unui anumit fel de plantă căţărătoare. Astfel gătite, scoţând strigăte caracteristice şi cântând cântece obscene, merg de la o fântână la alta, curăţându-le de noroiul şi murdăria ce s-a strâns în ele... După asta, femeile trebuie să se întoarcă la casa uneia dintre suratele lor care a adus pe lume gemeni şi trebuie s-o stropească cu apa adusă în nişte ulcioare mici... După ce au curăţat fântânile ele trebuie să stropească cu apă mormintele strămoşilor din dumbrava sacră.

Sintetizând, se poate spune că Paparuda cuprinde trei secvenţe ceremoniale importante: constituirea alaiului ritual, dansul şi practicile magice propriu-zise; moartea rituală. Primul episod – care poate fi considerat drept naştere a divinităţii de care vorbim – cuprinde de fapt momentele de constituire a alaiului paparudei din persoane pure, de obicei fetiţe şi fete nemăritate. Se alegea mai apoi persoana care va juca rolul personajului sacru, după care urma confecţionarea măştii sau a costumului vegetal şi îmbrăcarea paparudei (împodobirea cu flori sau coroniţe de flori, frunze etc.). Elementul central, ce poate fi asimilat vieţii duse pe pământ de personajul reprezentat, este situat sub semnul bucuriei, al veseliei – al plăcerii de a trăi (al vieţii, în ultimă instanţă). Alaiul alcătuit din paparudă/paparude şi ceata sa divină pornea pe uliţele satului pentru a-şi inspecta posesiunile (fântânile). Pe fundalul dansului executat de personaj, se realiza udarea cu apă a paparudei şi a alaiului acesteia. În timpul dansului (episodul poate fi reluat mai târziu, în secvenţa ceremonială următoare), participanţii la ritual descriu atât acţiunea demonului, cât, mai ales, urmările actului ritual. Textul evocă ploaia şi, uneori, efectul practic aşteptat (roade bogate) şi eficienţa apotropaică a ploilor, urări de sănătate şi referiri la darurile ce vor fi primite:

[1] „Fata lui Iordan – spune informatoarea – iera fată de solomonar care purta vremile..." (Bot-2, 477).

„Paparudă, rudă
Vino de te udă,
Ca să cază ploile
Cu găleţile
Paparudele;
Să dea porumburile
Cât gardurile
Paparudele;
Şi să crească spicele
Cât vrăbiile
Paparudele;
Să sporească grânele,
Să umple pătulele
Paparudele;
Să deschizi cerurile
Paparudele,
Să pornească ploile,
Paparudele,
Şi să fereşti holdele
Paparudele,
De toate mălurile
Paparudele;
Să goneşti tăciunele,
Paparudele,
Din toate ogoarele
Paparudele!“
(Gherman, 69).

Ultimul moment descrie moartea şi ritul funerar specific: elementul central al ritualului era dezbrăcarea măştii vegetale, care echivala cu moartea personajului (acest lucru se făcea de obicei pe acelaşi loc unde a fost îmbrăcată – râu, pârâu, lac, fântână etc.). Ritul funerar era simbolizat de depunerea în apă a măştii vegetale (a mortului); ritualul putea fi completat de petrecerea cu privirea şi cântecele de paparudă ale „mortului“ dus de apa curgătoare; scalda rituală a membrilor cetei; împărţirea darurilor şi, uneori, ospăţul funerar (Ghinoiu, 1997, 147). Într-un cântec ritual românesc, denumirea paparudei cunoaşte o variantă ciudată, care ne trimite cu gândul la reprezentarea acestui personaj în mitologiile sudice – *perperuna* fiind, se pare, şi numele gărgăriţei, al buburuzei. Buburuza este reprezentarea zoomorfă a Soarelui, fiind asociată primăverii, căldurii, bogăţiei şi fertilităţii. Unele fragmente reconstituite ale mitului central indoeuropean, înfăţişând lupta zeului fulgerelor cu un animal htonian, ne arată că buburuza pare să figureze metamorfoza soţiei divine, pedepsită de zeul celest pentru necredinţa sa (Evseev, 1997, 61). Astfel, sub numele de *păpălugă*, o posibilă denumire a acestei insecte, este foarte clar exprimată imaginea ascensiunii la cer a personajului:

„Papalugă, lugă,
Papalugă, lugă,
Pân-la cer te suie
Porţile-i descuie,
Ploaia să pornească,
Holde să stropească,
Mare să ne crească
Orzul şi cu grâul,
Secara şi meiul,
Legumele toate
Şi orice bucate“
(Gherman, 70).

Alte momente ale ritualului, bazat în cea mai mare parte pe magia imitativă, se referă la actul magic al aspersiunii: în timp ce joacă, paparuda

se scutură ca să cadă apa de pe ea şi atunci toţi zic: „Aşa să cadă apa pe pământ“ (Muşlea-Bârlea, 368). Alteori, în timpul dansului, personajul este udat de cei ai casei, uneori şi de însoţitorii care poartă găleţi sau ulcele cu ei. Se spune când e udată: „Aşa să curgă ploaia, după cum curge apa din căldare“ (*idem*). O altă figurare a ploii se realizează prin intermediul unui alt obiect magic – este vorba de sită: „gazda le toarnă apă şi le cerne în cap făină prin sită, spre semn ca ploaia să pice deasă, cum cade făina prin sită“ (Muşlea-Bârlea, 368). În sfârşit, sunt cazuri în care stropitul nu este condiţionat de desfăşurarea acestui ritual (şi nici de un agent specializat, aşa cum pare a fi femeia însărcinată). El se practică noaptea, asemeni aratului ritual în timp de epidemie şi, „unde ştiu pe cineva că doarme afară, în curte sau în grădină, îl udă cu apă peste tot, fără veste“ (*idem*, 370; să nu uităm că obiceiul udării prin „luare prin surprindere“ este utilizat în general ca o modalitate sigură de alungare a oaspeţilor nepoftiţi, aşa cum se întâmpla şi în cazul frigurilor).

1.1.2. Caloianul

În cadrul practicilor magice de invocare a ploii este inclusă şi înmormântarea/dezgroparea rituală a unei zeităţi sau a unui simulacru al acesteia. Chiar dacă numele personajelor participante la ritual era diferit – la romani argeii; la greci Adonis şi Afrodita; la bulgari Gherman, Kaloian; la ruşi Iarilo, Kostroma, Kostrubonko; la români – Caloianul, Tatăl Soarelui, Muma Secetei, Muma Ploii etc. –, semnificaţia obiceiului era aceeaşi. În ceea ce priveşte obiceiul cunoscut sub acest nume la români şi la bulgari, etimologia numelui a rămas incertă, în pofida unor încercări notabile (Caloian < vsl. *kal* „lut“; Candrea, 1928, 98, respectiv de la numele fiului împăratului Alexios IV sau al împăratului româno-bulgar Ioniţă Caloian [1197-1207], cf. G. Săulescu, P. Caraman). Şi, pentru a ieşi de pe terenul nesigur al etimologiei, trebuie să notăm o observaţie importantă: „termenul Caloian şi Scaloian apare destul de rar; în general, practica şi denumirea păpuşii este «muma ploii», «tatăl soarelui» sau «mama secetei»“ (Fochi, 275).

Ritualul cuprinde următoarele momente principale:

a) „(A treia săptămână după Paşti, marţea sau joia). Se face din lut un chip de om (mai adesea de copil), căruia i se dă numele de Caloian sau Coloian. În unele sate, se fac două chipuri mititele de pământ; unul bărbătesc, iar altul femeiesc. Una din păpuşi înfăţişează pe «mama ploii», iar cealaltă pe «tatăl soarelui»“ (Candrea, 1928, 93). În acest ultim caz, este înregistrat un text ritual specific:

„A murit muma ploii
Şi a înviat tatăl soarelui“

sau:

„A murit tata soarelui
Şi a-nviat mama ploii“.

(În funcţie de orizontul de aşteptare; pe lângă invocarea ploii, obiceiul – în virtutea ambivalenţei specifice actului magic – putea fi realizat şi pentru stoparea ei, deci, pentru invocarea anotimpului uscat). În alte cazuri, obiceiul presupunea alcătuirea simultană a două păpuşi de sex diferit. Printr-un dublu act magic era alungată seceta (îngroparea tatălui soarelui) şi invocată ploaia (învierea mumei ploii), astfel că şansele declanşării ploii erau considerabil sporite:

„Aaa, – au, – au, mărelică Doamne,
Doamne, Doamne şi iar Doamne,
A murit tata soarelui,
Soarelui viteazului
Şi a rămas muma ploii
Să dea ploaie şi şiroaie,
Să curgă pe hududoaie...

Aoleo, tată de soare,
Mort te punem în vultoare.
Mai schimbă razele călduroase
Şi dă pe pământ ploi mănoase.
Aoleo, muma ploii,
Mai învie o dată
Şi dă-ne pe pământ
Ploaie îmbelşugată“
(Fochi, 273-274).

b) împodobirea păpuşii cu coji de ouă roşii păstrate de la Paşti, fapt ce semnifica trimiterea în lumea Blajinilor. Nu este deloc întâmplătoare condiţionarea acestei practici rituale de sărbătoarea Paştelui. Paştele reprezintă de fapt transpunerea în variantă creştină a unei mai vechi sărbători a primăverii, în cinstea zeului care moare şi învie, fiind iniţial un ritual agricol prin excelenţă legat de duhul recoltei, care a murit şi apoi a înviat.

c) Caloianul e jelit ca un mort şi dus în afara satului „unde-l îngroapă în câmp printre bucate, prin mărăcini sau prin vreun loc ascuns. În unele locuri numai chipul de bărbat e înmormântat [= alungarea], pe când cel de

fată e înfipt într-un par în gard [= înălţarea, ascensiunea la cer, învierea]“ (Candrea, 1928, 93). Alteori e îngropat la „crucile drumurilor“, la hotar, lângă ape – în spaţii prin excelenţă mitice, pe de o parte, în locurile unde se realiza foarte uşor comunicarea dintre cele două universuri; pe de altă parte, în aceste spaţii erau îngropaţi, prin tradiţie, morţii necuraţi, aşa cum, vom vedea mai departe, este posibil să fi fost şi eroul ritualului analizat.

d) pomana Caloianului (deşi practicanţii erau copii, ritualul înmormântării, inclusiv pomana, se realiza conform tradiţiei, pentru că de acurateţea lui depindea viitorul comunităţii respective).

e) în dimineaţa celei de-a treia zile, fetele se adună din nou, se duc la locul unde a fost îngropat Caloianul şi-l dezgroapă plângând şi bocind:

„Iene, Iene, Caloiene,
Mă-ta te căta
Prin pădurea rară,
Cu inima amară;
Prin pădurea deasă,
Cu inima arsă
Şi mi te plânge
Cu lacrimi de sânge“
(Constantinescu, 35).

Tema „mortului nelumit“ (motivul căutării fiului de către mama îndurerată, ca în mitul lui Isis şi Osiris sau în *Mioriţa*, pentru a nu aduce decât câteva exemple din mitologia universală), a tânărului mort înainte de vreme, probabil în condiţii tragice, este surprinsă şi în obiceiul împodobirii păpuşii rituale, care uneori este îmbrăcată ca o mireasă (Fochi, 27). Din informaţiile etnografice şi din textele cântate de cortegiul funerar în timpul înmormântării rezultă că mortul este un copil dispărut în condiţii necunoscute, găsit de mama sa, după îndelungate căutări, prin vâlcele, colnice, păduri, grădină, curtea casei sau la „Fântâna-Mare“, probabil înecat (Ghinoiu, 1997, 37). După o credinţă larg răspândită, dacă trupurile omeneşti rămân neînmormântate, sufletele posesorilor lor răposaţi îndură ploaia. Aceste suflete în suferinţă au un interes deosebit de a opri aversele şi eforturile lor sunt încununate de succes (Frazer, 1980, I, 153). Era deci nevoie ca spiritul celui mort să fie îmbunat, să fie convins că, prin dispariţia lui, va fi de folos întregii comunităţi:

„Frate, frate Căluiene,
Nu te punem în pământ ca să putrezeşti,
Ci te punem să-nverzeşti,
Căluiene, Căluiene! Of! of! of!
Că te plâng copilele
Pe toate cărările...“
(Butură, 1992, 195)

Sau:

„...Scaloiţă, Iţă,
Trup de Scaloiţă,
Te căta mă-ta la fântâna mare
Cu o lingură de sare.
Şi cu o lumânare.
Scaloiţă, Iţă,
Trup de cuconiţă,
Te-am căutat şi te-am găsit
Şi cu lacrimi te-am jelit.
Scaloiţă, Iţă,
Trup de cuconiţă,
Noi că te-om lua
La baltă te-om ducea
Şi pe apă că te-om da.
Scaloiţă, Iţă,
Trup de cuconiţă,
Şi pe drum cât om mai merge
Cântec ţi-om cânta,
Lumânări ţi-om aprindea.
Noi pe apă mi te-om da,
Tu te-ntoarnă pe uscat,
Fă să cadă ploaie bună,
Sănătate de la Lună
Şi ne-ntoarnă ploile
Ca să ude joile,
De joi şi până apoi
Fă să cadă numai ploi
Pământul să înflorească
Holdele să înrodească!“
(Constantinescu, 36-37).

Mitologia diferitelor popoare pune sub semnul demonicului un număr mare de morţi. La populaţia africană baronga, gemenii erau numiţi copiii cerului. Se întâmpla adesea ca, la porunca vrăjitorilor, femeile să stropească mormintele gemenilor. Ele cred că mormântul unui geamăn trebuie să fie întotdeauna jilav, şi, de aceea gemenii sunt îngropaţi de obicei în apropierea unui lac (Frazer, 1980, I, 143). La sârbi, copiii din flori, morţi nebotezaţi, când erau îngropaţi în pământ produceau secetă; dacă erau aruncaţi în apă sau dacă erau înecaţi – se obţinea o ploaie bogată, de lungă durată (Tolstoi-Tolstaia, 1981, 50). În acest sens poate fi înţeles unul din bocetele rituale:

„...Aoleo, Caloiene, Ene!
Te caută mă-ta
Prin pădurea deasă
Cu marama-ntoarsă,
Cu faţa aleasă,
Băiatu mamii băiat,
Neudat de rouă,
Neplouat de ploaie,
Ene-al mamii, Ene!“
(Butură, 1992, 196).

O altă moarte demonizată, care poate afecta bunul mers al naturii, declanşând ploi interminabile, este moartea unui strigoi (atunci trebuiau să fie desfăşurate practici magice contrare, de oprire a ploii: „Strigoii pe ploi sunt născuţi, ursiţi ca să pornească sau să oprească ploile. Ei fac de nu mai plouă ori fac de plouă numai pe locurile lor, de se fac bucatele numai la ei. Dar strigoii pe ploi pot face şi să plouă întruna. Şi aceasta mai cu seamă după moartea lor. Când moare un strigoi, nu mai stau ploile“ (Butură, 1992, 201).

f) după dezgropare, fetele aruncă Caloianul într-un puţ sau în vreo apă curgătoare, urând ca anul să fie ploios şi plin de belşug. În cele mai multe

locuri, Caloianul este frânt în mai multe bucăţele, care sunt apoi aruncate prin puţuri, prin bălţi sau prin gârle. Pe alocuri, fetele îmbracă apoi un sul de lemn în haine femeieşti şi-l leagă la vârful cumpenei unui puţ. Se scot din acest puţ nouă găleţi de apă şi se toarnă pe pământ sau pe câte una din fete (Candrea, 1928, 94). Ion Ghinoiu sintetizează astfel complexul ritual de înmormântare de care se bucură acest personaj enigmatic: „Acest suflet neprihănit este iniţiat şi trimis la divinitate prin rituri funerare preistorice: distrugerea violentă a corpului şi abandonarea lui pe pământ sau aruncarea în apă, incinerarea, înhumarea, scufundarea sau datul pe apă. Frecvent, această păpuşă este supusă biritualului funerar: înhumarea urmată de înviere (dezgroparea ei după trei zile), distrugerea violentă, abandonarea sau scufundarea în apă sau dată pe o apă curgătoare“ (Ghinoiu, 1997, 37). Prin satele din nordul Moldovei se crede chiar că ploaia va veni cu viteza cu care pluteşte figurina pe apa respectivă: „numai că avem grijă ca păpuşa ceea să n-o apuce doliile [vârtejurile de apă], c-apoi vine ploaie cu piatră“ (Ciubotaru-2, 119).

g) după înecarea Caloianului, fetele se adună într-o casă, unde aduce fiecare câte ceva de mâncare, iar flăcăii aduc vin şi lăutari. Se pun apoi la masă şi se ospătează bucurându-se că omul făcut din lut a înviat. În judeţul Dolj se strigă cu această ocazie: „A murit tatăl soarelui şi a înviat muma ploii“ (Candrea, 1928, 94).

În descrierea momentelor ceremonialului, pe lângă aspectele descrise, vrem să subliniem şi funcţia importantă pe care o avea şi de această dată magia cuvântului: „Căluianul se face mai ales pe vreme de secetă, şi anume de fete. Se ia clisă moale şi i se dă chipul unui om cu mâinile pe piept. Apoi se întinde pe o scândurice şi fetele îl plâng, cum ar plânge pe orice mort, cu sau fără lacrimi...“ (Pamfile, 1906):

„Caloiene, iene
Cum ne curg lacrimile
Să curgă şi ploile
Zilele şi nopţile,
Să umple şanţurile,
Să crească legumele
Şi toate ierburile“
(Gherman, 78).

Ca şi în cazul paparudei şi, de asemenea, în spiritul naturii personajului întruchipat de păpuşa rituală, urcatul la cer era un predicat firesc, menit să rezolve direct conflictul care s-a soldat cu seceta nedorită:

„Caloiene, iene
Du-te-n cer şi cere
Să deschiză porţile,
Să sloboază ploile,
Să curgă ca gârlele
Zilele şi nopţile,
Ca să crească grânele“
(*idem*, 78).

Câteodată la puţ se varsă peste el o ciutură de apă şi apoi în cea mai deplină tăcere se duce de aceiaşi copii şi se pune în bălării (buruieni înalte), unde i se prăpădeşte urma. De cele mai multe ori însă, după ce a fost bocit, copiii îl aruncă în puţ; căpeţelele de lumânări se lipesc de ghizdele; florile cu care a fost împodobit se zvârl tot în apă. Apoi copiii scot apă cu ciutura şi luând moşoaicele sau oalele pline, se alungă şi se udă. De aceasta nimeni nu trebuie să se mânie. La sfârşit oalele se sparg (Gherman, 80).

2. *Legarea ploii. Seceta*

Aşa cum am văzut, fenomenele meteorologice sunt adesea puse în seama comportamentului (ne)fast al unor controlori specializaţi, dintre care cei mai cunoscuţi sunt balaurii. Astfel, nu ne surprinde să vedem că există şi balauri răspunzători de lipsa ploii – adică de secetă: „Sunt în cer nişte zmei, puteri ale lui Dumnezeu. Ei sunt doi: unul la răsărit şi altul la asfinţit. Cel de la răsărit e de ploaie, de mană, cel de la asfinţit de secetă. Şi când se face furtună, se aude tunând şi se vede fulgerând, ei se bat. Atunci sloboade săgeţile cel de la răsărit spre cel de la apus, şi vezi pe cer cum unul dă în altul. Dacă dovedeşte cel de ploaie, e anul mănos; dacă dovedeşte cel de secetă, e secetos“ (Pamfile-3, 1916, 85). Pericolul secetei este aşa de mare, încât nici un ţăran nu doreşte să-şi vadă arse de soarele nemilos recoltele (o variantă a acestei puteri distructive, la scară mică, evident, este ilustrată de acţiunea demonică a soarelui amiezii, materializată la slavi în personajul *poludniţa*). Pentru a atenţiona puterile cereşti asupra pericolului care planează asupra destinului roadelor câmpului, românii au ales o cale mai puţin obişnuită: prin intermediul unei aparente „formule a imposibilului“ este ilustrată plastic nevoia imperioasă de apă: „Unii ţipă pe apă paie aprinse şi strigă în gura mare: «Tulai, măi, că arde apa!» Alţii răspund: «Dă, Doamne, să plouă, să se stingă!»“ (Fochi, 257). Când arşiţa usucă grânele, zuluşii caută *pasărea cerului*, o ucid şi o aruncă într-o băltoacă. Cerul, cuprins de milă, începe să verse lacrimi, plângând moartea păsării, o jeleşte făcând să plouă, o jeleşte cântând un bocet. Tot aici, femeile îşi îngroapă copiii în pământ până la gât, apoi, îndepărtându-se, bocesc. Se presupune că, văzând toate acestea, cerul se îmbunează (Frazer, 1980, I, 159). Fără să se gândească la vreun simulacru, indienii cred că seceta va lua sfârşit doar atunci când cineva din ei se va îneca (Propp, 326).

Dincolo de situaţia în care seceta e produsă de neglijenţa sau intenţia forţelor divine, şi pământenii, cunoscătorii, puteau să acţioneze după plac

asupra regimului precipitaţiilor. Dacă oamenii puteau aduce, în caz de nevoie, ploaia, este de aşteptat ca ei să poată realiza şi actul opus – de oprire a ei. Ca de obicei, vrăjitoarele deţineau şi în acest caz cunoştinţele necesare, pe care le aplicau în practică: „Ca să oprească ploile, strigoaicele pun într-o strachină tot felul de grăunţe, iar deasupra pun sămânţă de cânepă şi un ou şi le amestecă tot până fac o turtă. Cât vor ţine turta aceasta pe cuptor, va fi secetă, iar dacă o ţin la reveneală, va ploua“ (Olinescu, 496). Vrăjitoarele pot provoca seceta şi în alt fel. Iau de la fiecare cocoş din partea locului câte două pene de sub aripa dreaptă pe care le leagă, legând astfel şi ploaia în nori. De aceea, în caz de secetă, trebuie controlaţi toţi cocoşii sub aripa dreaptă şi, de se vor găsi acolo pene legate, ele trebuie să fie dezlegate sau pur şi simplu smulse (Ivanov, P. V.-2, 485). În virtutea puterilor de care dispun prin naştere, era firesc ca vrăjitoarele să-şi pună în practică puterile prin manipularea unor părţi componente ale corpului lor. Astfel, coada acestor persoane, marcă de la naştere şi depozitară a puterii supraumane, este înconjurată de o serie de credinţe extrem de interesante: „Coada strigoaicelor e cu păr, se cheamă «costroş». Pe strigoaice le trage coada spre apă. Odată la un pârâu o femeie a dus-o pe alta în spate s-o treacă, dar acea era strigoaică şi cât pe ce era să se înece aceea care o ducea; o trăgea coada aceleia în jos şi cum a ieşit la mal, strigoaica a început a vărsa o mulţime de apă. De şi-ar fi muiat coada, îndată ar fi plouat“ (Niculiţă-Voronca, 860). „Ca să fie secetă, strigoaicele vii se feresc de a se scălda, căci de îndată ce ar intra în apă ploile ar începe să curgă. Mai mult chiar, când strigoaicele vor să năboiască înecurile asupra lumii ele se aruncă în apă cât de des şi cât de adâncă ar fi apa, căci nu li-i teamă că se vor îneca, deoarece lor li-i dat să plutească întotdeauna deasupra apelor“ (Pamfile-1, 1916, 191). De fapt, legăturile strigoilor cu ploaia, cu apa, sunt mult mai intime. În multe cazuri, seceta se instalează nu neapărat în urma farmecelor realizate de vrăjitoare. Însăşi prezenţa lor într-un anumit loc presupune drept inevitabil un anumit regim pluviometric[1]: „Când nu plouă, pe care ştii că-i strigoaică, s-o uzi cu apă şi îndată plouă. Când nu plouă într-un sat, se ştie că strigoaicele au legat ploaia; ele fac neguţătorie cu jidanii şi cu boierii. Atunci vornicii de prin sate scot cu jandari oamenii la scăldat şi care a fi să fie strigoi, cum se bagă în apă, cum plouă. Cel care-i strigoi, nu se îneacă; pluteşte pe deasupra apei“

[1] În acest sens, să ne amintim ce se spune referitor la moartea vrăjitorilor: „Când mor strigoaicele, plouă câte două săptămâni“ (Niculiţă-Voronca, 859). La ucraineni, se spune, când moare un vrăjitor, tot anul va fi secetă sau ploi interminabile; pentru a preveni aceasta, i se taie capul.

(*idem*, 860). Vrăjitoarele nu participă niciodată la procesiunile făcute pentru ploaie sau nu merg la apă, ca, de exemplu, la Bobotează. În general nu le place apa. În timpul ploii ele sunt bolnave; se scaldă în râu numai când plouă cu soare; în general, ele refuză să boteze pe cineva, şi dacă totuşi sunt de acord să facă aceasta, atunci, în timpul botezului, ele sau copilul se vor îmbolnăvi; copilul poate muri în timp ce este scăldat în cristelniţă (Ivanov, P.V.-2, 441).

Alţi specialişti, consideraţi învestiţi cu puteri magice în virtutea profesiei pe care o practicau, erau cărămidarii[1]. Pentru că ei aveau adesea nevoie de lipsa umidităţii, încercau s-o ţină în frâu, eliberând ploaia când îşi încheiau activitatea: „Cărămidarii iau un burduf, îl umplu cu apă şi îl bagă în pământ, făcând foc deasupra. Atunci porneşte seceta. Ca să dezlege ploaia, scot burduful şi îl înţeapă cu un piron; apa curge cu încetul, căci dacă ar vărsa tot burduful, ar îneca lumea ploile“ (Pamfile-3, 1916, 125). Când lega burduful, se spunea: „Atunci, când va ieşi apa din acest burduf, să plouă“ (Muşlea-Bârlea, 478). Prezenţa burdufului, al cărui suport (măcar) animal este atât de evident, ne trimite cu gândul la sacrificiile sângeroase ale vrăjitorilor: „În burduful de ied cărămidarii pun capul iedului, îl umple cu apă de la trei râuri, în trei miezuri de noapte. După aceea îl duc şi fac o groapă adâncă sub vatra focului lor, unde fac ei mâncare în tot timpul cât fac cărămidă“ (*idem*). În alte situaţii, simpla jertfă nu era suficientă pentru asigurarea dezideratului. Practica se baza pe o complexitate a actelor magice: „Se omoară un câine, îl belesc, poartă carnea prin rouă, apoi îl pun iar, plin de rouă, în pielea lui şi-l menesc ca să stea ploile. Apoi îl îngroapă sub vatra focului zicând: «Cum arde focul să ardă soarele şi ploile să stea»“ (*ibidem*). Tot pe principiul îngropării şi, mai ales, al imposibilităţii eliberării independent de voinţa agentului magic, se bazează şi ritualul următor: „Cărămidarii umplu o băşică de bivol cu apă, fac o închipuire de om din smoală caldă, pun chipul pe băşică, îi torn apă, fiere de bou, de vacă, de bivol, de porc, de păsări etc., apoi leagă băşica zicând: «Când va ieşi apa cu fierele turnate aici, atunci, omule de smoală, să faci a se uda pământul, spre a se potoli fierbinţeala, a se înverzi câmpiile şi a se înmulţi fierea pe la dobitoace». Apoi fac o groapă, pun cărămizi pe de lături, pun băşica şi pe omul de smoală peste băşică, acoperind cu cărămizi deasupra şi toarnă lut“ (Muşlea-Bârlea, 478). Oamenii, afectaţi de practica magicienilor, puteau trece la contra-ofensivă,

[1] Existau şi cazuri în care nu atât aceşti meseriaşi erau consideraţi a fi cunoscători, ci ajutoarele lor, care puteau fi într-adevăr vrăjitori: „La o cărămidărie era un strigoi; îl ţinea anume ca să nu ploaie să se poată usca cărămida, să fie tot vreme bună“ (Niculiţă-Voronca, 860).

prin manipularea unor obiecte considerate a avea o anumită încărcătură magică, datorită contactului pe care l-au avut cu aceştia: „Pentru ca să se pornească ploile cineva fură de la ţiganii cărămidari o cărămidă nearsă şi o aruncă în apă şi ploile se dezleagă“ (Gherman, 66). Pentru dezlegarea ploii se putea apela la sprijinul celor care au legat-o: „Burduful cu care s-a legat ploaia, se dezleagă, se pune în spini, se atârnă într-o prăjină şi-l împuşcă; se dezgroapă; îl goleşte; îl înţeapă câte puţin; cu cât se fac mai multe împunsături, cu atât plouă mai tare; ruperea burdufului aduce ruperea de nori. S-ar îneca lumea dacă burduful ar fi găurit cu un obiect mai gros; dacă ar fi găurit în mai multe locuri deodată; dacă l-ar dezlega“ (Muşlea-Bârlea, 481-482).

În alte cazuri, lipsa ploii era considerată o pedeapsă divină, generată de încălcarea unei interdicţii care-i privea în general pe morţii „necuraţi“, morţi înainte de vreme: „dacă ţinem o cruce în apă cel puţin o zi, – trebuie să ploaie. În Munţii Apuseni se duc noaptea în cimitir şi fură crucea de la capul unui beţiv şi o aruncă pe apă la vale“ (*idem*, 67; acest motiv stă la baza ritualului Caloianului). „Dacă vrea cineva să ploaie, ia o cruce de la un mormânt din ţintirim, o pune în râu, iaz sau lac, iar peste dânsa pune câţiva bolovani ş-o lasă acolo. Câte zile va sta crucea acolo, atâtea zile va ploua. Dacă vrea să înceteze ploaia, ia crucea din apă ş-o pune la locul ei în ţintirim“ (Pamfile-3, 1916, 128). La ruşi, pe timp de secetă, trebuie smulsă crucea de pe mormântul unui sinucigaş: înmormântarea cu cruce, în afara legii, este pricina secetei. Alte practici rituale au în vedere ameninţarea demonilor secetei, acţionarea, prin intermediul obiectelor magice consacrate, asupra celor răspunzători de tulburarea echilibrului pluviometric. De aceea, „se fură o grapă şi o aruncă în orice apă curgătoare“; „în alte părţi, pe vreme de secetă mare, fură toaca bisericii şi o aruncă în fântâni sau râuri; ca să pornească ploile rup iarbă, strigă vânturile şi ploile seara pe coş“ (Gherman, 68). În cazul în care ploaia a fost „legată“ prin intermediul farmecelor, este de la sine înţeles că tot în acest mod putea fi dezlegată: „O altă datină în Bihor, când e secetă mare, e că o muiere binecuvântată se duce în apă cu o coasă sau secere în mână şi taie în dreapta şi în stânga, rostind cuvintele:

«Nu tai apa,
Ci tai legatu ploii,
Ca să ploaie pământul,
Să mi-l moaie,
Pământul să ne rodească,
Lumea să se veselească»“
(Gherman, 78).

2.1. Broasca

Pe lângă funcţia de agent magic utilizat pentru transmiterea bolilor sau pentru producerea unor disfuncţionalităţi în cadrul magiei iubirii, broasca apare şi în alte tipuri de credinţe.

Românii spun că fiecare om are o broască-ştimă, a cărei moarte atrage după sine moartea persoanei respective (Niculiţă-Voronca, 984), credinţă întâlnită şi la ruşi, la cehi, slovaci (Gura, 1984, 134). În Japonia broasca a devenit un fel de protector al călătorilor. Unele persoane poartă ca amuletă chipul unei broaşte numite *broască înlocuitoare*, care se poate substitui, în cazul unei nenorociri, omului care o poartă (Chevalier-Gheerbrant, I, 204). Reprezentarea conform căreia broasca este un animal sacru (v. şi credinţele populare româneşti conform cărora broasca apare în calitate de demiurg: „Pământul l-a făcut broasca. I-a poruncit Dumnezeu să care apă cu gura şi să care ţărnă pe nişte beldii de urzică. Ea a tot cărat, până s-a făcut pământ destul de mare“; Niculiţă-Voronca, 971), care atrage după sine instituirea unui tabu, este ilustrată de o altă serie de credinţe: în Tirol se crede că e păcat să omori o broască (Ciauşanu, 331). La români uciderea unei broaşte atrage după sine pedepse variate: „Cine omoară broasca, îi stirpeşte vaca“, sau, mai aproape de imaginea de strămoş protector – „Când ai omorît o broască, îţi moare mama“ (Gorovei, 1995, 27). Puterea ei asupra fertilităţii este probată şi de credinţa poloneză prin care se explică venirea pe lume a copiilor. Se spune că barza aruncă pe horn broaşte, care, pătrunzând în casă se transformă în oameni; în reprezentările sârbilor luzacieni broaştele îi scot din apă pe nou-născuţi (Gura, 1995-1, 270). Punerea în legătură a broaştei cu umanul este explicată şi de credinţa rusească conform căreia broaştele ar fi oamenii care au murit înecaţi în timpul potopului; şi ele, ca şi oamenii, au cinci degete la mâini şi la picioare – patru mai lungi şi unul scurt. Se mai spune, de asemenea, că ei îşi vor recăpăta din nou înfăţişarea umană, iar oamenii de acum vor deveni, la rându-le, broaşte (Gruşko-Medvedev, 270). Alteori înfăţişarea zoomorfă apare ca o caracteristică a duhului antropomorf al casei, duh al morţilor devenit duh protector. Tot ruşii spun că broaştele sunt duhurile copiilor morţi care nu au fost botezaţi (Gura, 1995-1, 250). Uneori simpla prezenţă a broaştei atrage după sine modificări în planul cotidianului, în urma contagiunii cu sacrul, cu supranaturalul. Încă din secolul al XVII-lea francezii credeau că cel care vede pe drum, dimineaţa, o broască, va avea multe bucurii (Sébillot, 277). Explicarea apariţiei duhului casei ca o ipostază târzie a unei divinităţi a fertilităţii este

subliniată prin intermediul credinţelor care ilustrează strânsa legătură dintre acest animal şi ploaie, multe popoare crezând că el este depozitarul apei de ploaie, de prezenţa sau de dispoziţia lui depinzând acest fenomen. Cehii cred că orăcăitul broaştelor este un semn prevestitor de ploaie (credinţă răspândită şi la alte popoare: Afanasiev, 1869, 450). Românii, germanii şi ruşii spun că broasca „e sfântă şi dacă o omori, plouă numaidecât“ (Ciauşanu, 311, 331; Gruşko-Medvedev, 270). În Polonia era interzisă uciderea broaştelor sau a şopârlelor, pentru că se credea că sunt sufletele morţilor (Gura-2, 1984, 137; credinţa e întâlnită şi la egipteni: Chevalier-Gheerbrant, I, 207). Această funcţie a fost instituită de creatorii creştini ai universului, aşa cum îi concepea poporul. Într-o legendă românească citim: „În noaptea de Crăciun, când Fecioara Maria a născut pe Mântuitorul, cea dintâi vietate de prin împrejurimi, care a făcut zgomot să vestească sfânta naştere a lui Isus, a fost o broască, care a început a orăcăi. Când a auzit-o Maica Precista, a binecuvântat-o, să fie blagoslovită şi de lume băgată în seamă. Să fie trâmbiţaşul ploilor şi ea să trăiască şi cu trupul, în vecii vecilor. D-aia broasca când moare, nu se-mpute niciodată şi nici viermi nu face, ci se usucă şi se pomăieşte. Iar dacă omori o broască, se mânie Dumnezeu, care se porneşte pe ploi şi pe potoape, de nu se mai opreşte. Ba se crede că aceluia care va omorî o broască, îi va muri o vită“ (Rădulescu-Codin, 96). Ruşii cred că broaştele nu se trezesc înainte de a se auzi primul tunet, sau, dacă se trezesc, nu pot să orăcăie, pentru că li s-a lipit gura, care se deschide numai în timpul ploii (Redford-Minionok, 104). Aici poate fi încadrată credinţa românească referitoare la broasca-ştimă: „O femeie povesteşte cum într-o dimineaţă, când era apa ne-ncepută, a scos o ciutură din puţ şi pe ciutură a văzut o broască verde. Broasca n-a voit să se desprindă de ciutură decât atunci când femeia a strigat: «Piei, drace, cruce de aur la mine!» Această broască era, după credinţa femeii, duhul de noapte al apei, zâna apei“ (Coman, I, 108).

Chiar oprirea ploii poate fi provocată tot prin ritualuri ce presupun prezenţa acestui animal: grindina poate fi alungată prin intermediul unei broaşte prinse în beci (loc sacru, mediu umed, semi-acvatic), jupuită de vie şi agăţată în vârful unui anin (arbore consacrat). Alteori, ploaia se opreşte arzând broaşte în foc (Ciauşanu, 332). Indienii thompson din Columbia Britanică sunt convinşi că uciderea unei broaşte aduce ploaia. Indienii ayumara confecţionează adesea figurine reprezentând broaşte şi alte animale acvatice şi le aşază pe înălţimi, ca procedeu de a aduce ploaia (Frazer, 1980, I, 155). La apropierea norului de ploaie, vrăjitoarea ucraineană îl transformă

într-o broască, pe care o închide într-un ulcior; cerul rămâne curat, fără nori, cât timp broasca rămâne închisă de vrăjitoare (Ivanov, P. V.-2, 484). Se povesteşte că odată, în timpul unei secete prelungite, când toate mijloacele de aducere a ploii au fost epuizate fără nici un rezultat, ţăranii au hotărât să facă o „percheziţie“ în casa unei bătrâne considerate vrăjitoare, pentru a vedea dacă nu cumva ea a furat norii de pe cer. Şi, ce să vezi? Într-un ulcior acoperit era o broască mare verde. Cum au scos din casă acest ulcior şi au eliberat broasca, imediat a apărut pe cerul senin un nor, s-au auzit bubuituri îndepărtate de tunet şi imediat a început să şi plouă (*idem*, 484-485). Obiceiuri similare se întâlnesc şi în alte regiuni ale globului: în India, ca să plouă, se spânzură o broască cu capul în sus; în Australia – în acelaşi scop – ele sunt omorâte. Indienii din Orinoco biciuiesc broaştele când seceta este mare (*idem*, 334). Pentru a potenţa riturile de fertilitate, la bulgari, în pântecele păpuşii rituale Ghermanciuk se înfigea „o broască omorâtă de curând, în a cărei gură deschisă îi vâră un bob“ (Candrea, 1928, 97). Există chiar o frumoasă legendă etiologică referitoare la broască, ce explică funcţia ei de purificare a apelor cosmice: „Broasca e a Dochiei; Dochia e matca apelor, este chipul ei în munţi; din ea curge apă. Ea când a mers atunci cu oile ş-a împietrit, a găsit acolo o broască, unde s-a pus ea, şi a blagoslovit-o, să nu facă viermi, şi să bea oamenii apă de pe dânsa. Şi iată câte dihănii pier, toate fac viermi, dar broasca nu. Când sapi o fântână şi găseşti în pământ broască, să ştii că acolo ai să dai de izvor“ (Niculiţă-Voronca, 971). O credinţă foarte răspândită e că broasca purifică apa în care stă, absorbind toate necurăţeniile. De aceea se crede că într-o fântână unde nu-i broască, apa nu e bună. Potrivit acestei credinţe, mulţi ţărani în Franţa pun câteodată câte o broască în ulciorul cu apă, când sunt bolnavi, spre a avea o apă curată (Candrea, 1944, 304).

3. Alte furturi rituale. Eclipsele

Soarele să-mi fie bun, luna s-o mănânce vârcolacii.
proverb românesc

Faptul că luna este unul din elementele lumii celeilalte se reflectă şi în strânsa legătură pe care aceasta o are cu tărâmul morţilor. În multe credinţe luna este privită chiar ca o parte componentă a acestui tărâm: la greci şi romani sufletele morţilor trăiau în lună. De aici, când nu e lună pe cer, e semn că ea luminează în lumea morţilor (la bulgari, Gheorghieva, 26). Şi la alte popoare

exista credinţa că morţii se duceau în lună spre a apărea sub o altă înfăţişare (iranieni, polinezieni – Durand, 125). Indienii credeau că sufletele se odihnesc în lună în aşteptarea unei reîncarnări (Eliade-2, 1992, 169). Absenţa lunii, dispariţia ei brutală în timpul eclipselor contribuie şi ea la sporirea acţiunii maleficului: în timpul eclipselor de lună cehii cred că o persoană este luată în lumea morţilor (Afanasiev, 1869, III, 250). Căderea lunii pe pământ – în timpul eclipselor (la indienii sud-americani) este însoţită de moartea multor oameni (Tylor, 418). Încă din secolul al XVII-lea exista la francezi menţiunea după care un copil care se naşte în timpul unei eclipse nu va trăi (Sébillot, I, 64). La sârbi se spune că oamenii care se nasc într-un asemenea moment sunt nefericiţi şi vor fi mereu săraci. Ruşii spuneau că eclipsa se produce deoarece un duh rău fură lumina divină, pentru a-i prinde mai uşor pe oameni în mrejele sale. Alteori, acest act era interpretat ca un semn al mâniei divine în faţa nenumăratelor păcate ale omenirii. De aceea acest moment este considerat ca fiind deosebit de nefast, din moment ce căderea este însoţită de vicierea aerului: din cer sau din soare cade pe pământ un fel de praf malefic asupra oamenilor, a animalelor, apei, plantelor. Oamenii evită să iasă din case în timpul eclipselor, închid în grajduri animalele, acoperă bine fântânile, pentru a nu contracta bolile fatale (Plotnikova, 6-7). Aztecii, care se temeau în mod deosebit de eclipse, credeau că dacă astrul nu va mai apărea, *tzitzimime*, locuitorii celui de-al doilea cer – al căror corp era format doar din oseminte şi purtau un colier din inimi omeneşti – vor coborî pe pământ. Aceste fiinţe înspăimântătoare profitau de cutremurele de pământ ce se produceau în timpul eclipselor pentru a veni să-i mănânce pe oameni (Pont-Humbert, 117). Există la populaţia maya o diferenţă de percepţie între eclipsa lunară şi eclipsa solară. Eclipsa de soare era considerată mai periculoasă decât cea de lună, pentru că în timpul eclipsei solare, spiritele negative din interiorul pământului ies şi pot să atace oamenii, provocând maladii. În alte regiuni populate de maya, în momentul începerii eclipsei, clopotele încep să bată pentru a preveni populaţia care se închide în case, cu uşile şi ferestrele închise. Toată lumea se aşază în genunchi în centrul casei şi fiecare ia în mână un obiect şi începe să lovească ca să facă mare zgomot lamentându-se, sperând că zgomotul îl va speria pe soarele-jaguar, care va fugi şi va lăsa în pace luna. În acest fel se urmăreşte să se dea curaj lunii ca să nu se lase învinsă de soare. Dacă, dintr-un motiv de forţă majoră, o femeie se află în afara casei în timpul unei eclipse, ea trebuie să fie în întregime acoperită, mai ales dacă e însărcinată, căci copilul s-ar putea naşte orb, surd, mut sau cu buză de iepure. O persoană

„eclipsată“ trebuie să se ducă la preotul-vraci, pentru a fi supusă ritualului purificator. Cine priveşte eclipsa de soare riscă să aibă ochii paralizaţi şi să orbească (*idem*). În Europa (Franţa, Italia, Germania etc.) se crede că eclipsele provin din lupta între soare şi lună: „Unii oameni pretind chiar că i-au văzut cum se încleştau, uitându-se într-un lighean cu apă... Dacă din această luptă luna ar ieşi învingătoare, lumea s-ar prăpădi... Această luptă are loc la fiecare şapte ani. Nu e îngăduit nimănui să se uite cu ochii liberi la o eclipsă, ci numai printr-o basma, printr-o sticlă afumată, printr-o sită sau într-un vas cu apă. Altfel omul ar înnebuni sau şi-ar pierde vederea“ (Candrea, 1928, 79-80). Tot în strânsă legătură cu soarele şi luna, eclipsa este concretizarea unei bariere pe care o ridică Demiurgul în calea fraţilor incestuoşi: „Alţii spun că în timpul eclipsei luna trece repede pe lângă soare, iar Dumnezeu îl întunecă pe soare ca să nu vadă luna“ (Ciauşanu, 101).

Explicaţia unanimă ce se dă eclipselor este agresiunea pe care o declanşează asupra aştrilor vârcolacii – mai bine zis, vârcolacii selenari. Un basm sârb are chiar şi o explicaţie mitică a acestui fenomen: cândva existau trei sori, dar un balaur uriaş s-a urcat pe muntele din spatele căruia răsăreau aştrii şi a reuşit să înşface doi sori, cel de-al treilea fiind salvat cu ajutorul rândunicii şi al şopârlei (Plotnikova, 6). Copiii nebotezaţi, neputând intra în cer, ajung în lună, cu care se hrănesc (prefăcuţi în vârcolaci), şi întunecimea lunii e semnul jalei sau durerii lor (Şăineanu, 568). „Ei sunt un fel de animale asemănătoare câinilor şi care se fac din copiii nebotezaţi din părinţi necununaţi, ori se fac din văzduh, numai din cauză că torc femeile fără lumânare noaptea, mai ales la miezul nopţii, pentru ca să facă vrăji cu firul tors astfel. Pe acele fire stau vârcolacii, şi acele fire se fac de la sine în calea unui vârcolac. Cât timp aceste fire nu se rup, vârcolacii rezemaţi pe ele sunt puternici şi merg încotro vreau; atunci ei atacă corpurile cereşti şi le rup cu dinţii. Aşa rup şi mănâncă din lună, pe care uneori o prefac în sânge şi noi vedem atunci luna toată înroşită. Alteori atât mănâncă din ea, că nu mai rămâne decât o dunguliţă mică. Dar, mâncând prea mult, ei devin prea grei; firul pe care stau ei se rupe şi atunci ei îşi pierd toată puterea. Luna îşi recapătă din nou vlaga, se luptă cu ei şi, învingându-i, scapă din gura lor şi redevine curată, cum a fost mai înainte“ (Olinescu, 453-454). Ucrainenii cred că în lună trăiesc lupi care muşcă din ea întruna până o reduc la o bucăţică; apoi se opresc până revine luna la loc şi reîncep să muşte din ea (Candrea, 1928, 79). În Ucraina şi în Serbia, la originea eclipselor se află balaurii sau animale uriaşe (viţel negru cu coarne mari, un mistreţ cu un bot foarte mare etc., al căror semn caracteristic sunt cele şase degete

prezente la fiecare labă. După ce acest monstru zoomorf muşcă de trei ori astrul, se transformă într-un om cu şase degete, care atacă la rândul lui luna, înarmat cu o furcă de fier. Prin extensie, copiii născuţi cu şase degete sunt consideraţi a fi rodul unirii dintre o femeie şi un asemenea vârcolac (Plotnikova, 6). Asemeni vârcolacilor, alte popoare atribuie eclipsa unor fiinţe monstruoase[1]. În India, Râhu, nodul ascendent al lunii, una dintre cele nouă planete prezente în sistemul astrologic, este considerată deosebit de periculoasă. Mitul spune că Râhu se află la originea eclipselor: atunci când zeii au reuşit să-şi rezerve elixirul nemuririi (*soma*), Râhu a sărit pe lună, unde soma era păzită, ca s-o devoreze. Dar zeul Vishnu s-a repezit la ea şi i-a tăiat capul. Râhu, care muşcase deja o bucăţică din astru, a devenit totuşi nemuritoare. Ea revine uneori să atace luna, pe care încearcă s-o înghită (Pont-Humbert, 118).

La ruşi şi la ucraineni, credinţele populare spun şi astăzi că vrăjitoarele sunt cele care provoacă dispariţia temporară de pe cer a soarelui, lunii sau chiar a stelelor, pe care le ascund mai apoi în casa lor. Frecvent, în timpul zborului la sabat, ele mătură de pe cer stelele cu mătura lor; atunci se văd stelele ce cad de pe cer (Ivanov, P. V.-2, 484). Iată cum descrie scriitorul rus N. V. Gogol o astfel de călătorie malefică a vrăjitoarei, întreprinsă în ajunul Crăciunului: „Dar tot atunci, din hogeacul unei case din sat, fumul, bufnind rotocoale afară, se întinse pe faţa cerului ca un nor şi, o dată cu fumul, se înălţă în văzduhuri şi o vrăjitoare ce porni la drum călare pe mătură (...). Vrăjitoarea se tot înălţase şi se tot înălţase în văzduh până ce ajunse hăt-sus, n-o mai zăreai de pe pământ decât ca pe un benchi în slavă, negru. Şi peste tot unde se arăta pe boltă benchiul acela, stelele din preajma lui se stingeau una după cealaltă, de parcă le culegea cineva. În curândă vreme, strânse vrăjitoarea aşa un burduf de stele, doar trei-patru mai luceau acum pe cer“ (Gogol-4, 127-128). Evident, dacă vrăjitoarele erau în stare de asemenea grozăvii, nu apare deloc ciudată prezenţa diavolului, antrenat şi el în asemenea furturi cosmice: doar el este cel care, prin tradiţie, o iniţiază pe vrăjitoare în toate celea: „... Diavolul, căruia până la Crăciun nu-i mai rămăsese decât această singură noapte de hălăduit pe lume şi de cercat să împingă bieţii oameni în păcat. Că a doua zi de dimineaţă, cum aveau să înceapă a suna clopotele la biserică, el, cu coada-ntre picioare, trebuia s-o

[1] Broasca este un animal lunar: numeroase legende pomenesc de broasca ce se vede din lună (Eliade-2, 1992, 160). În Birmania şi Indochina sub înfăţişarea unei broaşte apare un demon care înghite luna (Tokarev, 1991-1992, II, 84). La chinezi, în timpul eclipselor, luna este mistuită de o broască râioasă (Chevalier-Gheerbrant, I, 205).

rupă la fugă şi să tot fugă de să-i sfârâie călcâiele, ca să ajungă cât mai repede îndărăt în bârlogul lui din iad. Dar până una-alta, acum se tot apropiase tiptil de lună, gata-gata să pună mâna pe ea şi s-o înhaţe, când deodată îşi trase mâna înapoi ca fript, ducându-şi iute la bot degetele să şi le sugă, şi pe urmă scuturând cu necaz dintr-un picior, fugi roată să apuce luna din altă margine, şi din nou sări cât colo, trăgându-şi repede mâna. Dăduse el greş de două ori, ce-i drept, dar nici că se lăsă păgubaş, vicleanul. Năpustindu-se încă o dată, înşfăcă luna cu amândouă mâinile şi, fuga-fuga, strâmbându-se de usturime şi necontenit suflându-şi în degete, se apucă să şi-o vânture dintr-o palmă în cealaltă, ca ţăranul care ia cu mâna goală jeratic, să-şi aprindă luleaua; până la urmă o dosi, vârând-o grăbit în buzunar, şi fugi mai departe“ (*idem*, 129).

Această referire a executării actului magic în strânsă legătură cu desfăşurarea sabatului este subliniată şi de alte menţiuni. Ruşii spun că furtul lunii şi al stelelor se realizează în principal la solstiţii: în intervalul 26 decembrie-1 ianuarie, precum şi în preajma zilei de 24 iunie (Afanasiev, 1996, 66). Şi pentru că este vorba de suprapunerea ce se realiza în scopul cumulării practicilor magice, utilizarea lunii sau a stelelor în calitate de succedanee ale animalelor domestice atacate este firească. Şi la bulgari, vrăjitoarele pot lua luna de pe cer, care se transformă atunci în vacă. Vrăjitoarele mulg vaca şi din acest lapte fac un fel de unt pentru farmece fără scăpare şi pentru alte vrăji (*idem*). În cazul în care dispariţia lunii nu era accidentală, un efect al zborului impetuos, sau atunci când ea nu constituia un ingredient necesar al farmecelor sale, vrăjitoarele puteau dăuna intenţionat astrului, care era astfel „băut“: luna devenea din ce în ce mai mică sau dispărea cu totul (la ucraineni). La miezul nopţii, vrăjitoarea, goală, de trei ori se duce pe câmp, ţinând în mână un mănunchi de plante magice, un ceaun cu apă sau o sită. Fiecare ieşire este însoţită de rostirea unei vrăji, finalul actului magic constând din acoperirea ceaunului cu ajutorul sitei. Luna, care până atunci stătea liniştită pe cer, începe să se întunece, până ce dispare complet de pe boltă, în timp ce pajiştea pe care se afla vrăjitoarea este inundată de lumină. Luna cade de pe cer în sită, vrăjitoarea o ridică cu ajutorul acestui instrument deasupra vasului cu apă, vorbeşte cu ea, după care o eliberează. Luna se ridică încetişor pe cer, dar de-acum străluceşte mai stins, fapt explicat prin dificultatea drumului pe care a trebuit să-l parcurgă (Tolstoi-2, 1996, 40).

Nu este chiar atât de greu de explicat apropierea făcută între vrăjitori şi posibilitatea acestora de a manipula astrele. Imaginea astrologului, atât

de familiară Antichităţii, a fost continuată la multe popoare moderne, mai ales acolo unde, sub influenţa catolicismului, a fost indusă teamă faţă de acest răzvrătit, care putea tulbura, cu farmecele lui, întregul univers. Iată cum îl descrie un martor ucrainean pe vrăjitor, în reşedinţa lui: „Vrăjitorul, dând ocol mesei, porni să se primble tot mai iute prin încăpere, semnele acelea de pe pereţi (nişte desenuri, nişte semne pidosnice) începură şi ele să-şi schimbe locul tot mai repede trecând unele în locul altora, iar liliecii, zbuciumându-se şi mai tare, necontenit zburau, când în sus, când în jos, când într-o parte, când într-alta. Lumina albastră păli scăzând tot mai mult, până ce chiar parcă, de la o vreme, se stinse (...). Şi deodată i se năluci lui Danilo că în încăperea din faţa-i strălucea luna şi călătoreau stelele domol pe crugurile lor, şi că licărea acolo, întunecos, albastrul în negru bătând al slăvii cerului, ba chiar parcă sosi până la el, adiind dinspre odaie, şi o pală de văzduh răcoros..." (Gogol-5, 203). Românii, „pe cei ce citesc în stele îi numesc, de regulă, *vraci, păscălitori* şi *zodieri* sau *zodiaşi*, iar pe cei ce caută în palmă şi în cărţi, în cridă, oglindă şi ghioc, precum şi pe cei ce aruncă bobii, îi numesc mai mult *ghicitori*, pentru că aceştia nu caută anume a face cuiva rău, ci numai a ghici şi a spune viitorul..." (D. P. Lupaşcu, *apud* Marian, 1996, 8). Şi basmele româneşti conţin numeroase referiri la cititorii în stele, care, însă, erau conotaţi pozitiv, fiind de foarte multe ori de ajutor. Pentru ca împăratul să-şi recapete vederea, „toţi vracii se adunară şi-i dădură leacuri, dară nici unele din buruienile lor nu-i dară în de bine. Vrăjitoarele puseră apă la stele şi-i aduseră şi-i descântară, tot însă ce punea la ochi mai rău îi făcea, dară mai bine deloc. În cele din urmă un cititor de stele şi vraci mare fu adus cu multă cheltuială din ţări străine şi acesta spuse că până când împăratul nu va avea lapte de pasăre de peste apa Iordanului, cu care să se ungă la ochi, nu-i va veni văzul" (P. Ispirescu, *Făt-Frumos cel rătăcit*, *apud* Şăineanu, 29). Într-un alt basm al lui Ispirescu, *Piaza cea rea*, astrologul poate oferi informaţii referitoare la destinul solicitanţilor: „Se silea bietul împărat, cu toţi cei doisprezece fii ai săi, să facă pace, să fie între oameni bună învoire, să oprească relele ce-l bântuia, dar geaba, pagubele curgeau gârlă. În cele mai de pe urmă chemă un cetitor în stele să-i spună ce e pricina de-i merg lucrurile anapoda şi nu poate să dea înainte..." Într-un basm românesc celebru, un împărat şi o împărătească umblară zădarnic pe la vraci şi filosofi să caute la stele şi să le ghicească dacă vor face copii; în cele din urmă căpătară ceva leacuri de la un unchiaş, care le prezise că vor avea un singur copil, Făt-Frumos, dar parte de el n-o să aibă..." (Ispirescu, *Tinereţe fără bătrâneţe şi viaţă fără de moarte, apud* Şăineanu, 253).

4. Vântul, vântoasele

În condiţiile în care vântul este considerat un personaj specializat, răspunzător de mişcarea maselor de aer, el este reprezentat în mod tradiţional, ca un monstru ofidian: „În Vechiul Regat despre vânt se crede că este o hală, sau balaur mare, care suflă numai pe o nare de nas, căci de-ar sufla pe amândouă ar prăpădi tot pământul“ (Gherman, 97). Alteori, vântul nu este văzut ca un demon; în acest caz, demonismul lui este datorat, ca în cazul duhurilor româneşti ale apei, elementelor sau spiritelor pe care acesta le transportă pe aripile sale (aceasta este modalitatea cea mai simplă de trimitere a farmecelor) sau, mai rar, fiinţelor supranaturale care îl produc: „Prin unele părţi se crede că nu Dumnezeu este izvoditorul vântului, ci altcineva, nişte duhuri necurate care suflă şi care prin aceasta vor să nimicească pământul. Suflarea acestor duhuri se cheamă vânt“ (Pamfile-3, 1916, 18). „Zice că sunt vânturi rele, care dau peste om şi pot să-l muţească, să-l ologească, să-l îmbolnăvească, dar el nu-i vinovat. Vântul nu-i rău, numai duce multe rele. Descântătoarele ce descântă, ce desfac, nu dau desfăcătura pe pădure şi pe copaci, ci dau pe vânt şi vântul peste cine dă cu ele, boala sau răul de acela se prinde. Din pricina asta se întâmplă ca să se îmbolnăvească adesea şi cel vinovat“ (Niculiţă-Voronca, 404). Tot ca un rezultat al comportamentului spiritelor malefice este receptat vântul în credinţele despre duhurile eoliene: „Vânturile cele rele sunt nişte vânturi însoţite de duhuri necurate, de cele mai multe ori de iele. Aceste vânturi bat numai în anumite locuri, şi dacă se întâmplă că prin acele părţi dau peste oameni, îi vânturesc, adică îi înnebunesc, îi muţesc, le iau vreo mână sau vreun picior“ (Pamfile-3, 1916, 44). Cea mai frecventă reprezentare a vântului demonizat o constituie vântoasa/vântoasele: „Cele şapte vântoase sunt fetele împăratului Ivantie, om răutăcios, împăratul de la Macaron, aproape de rai, care e lângă Vavilon. Fetele lui Ivantie s-au spălat cu apă vie de la fântâna lui Ivantie şi de-atunci până-n ziua de azi au rămas tot tinere şi frumoase, şi tot aşa vor rămânea fără să îmbătrânească vreodată. Niciodată nu se despărţesc, ci toate şapte umblă împreună, tot vesele. Când joacă şi cântă ele avem vântoasele“ (Gherman, 108). Lipsa intenţionalităţii lor malefice reiese şi din credinţele care accentuează calitatea lor de instrument, e adevărat, devenit malefic, ce este manipulat de cunoscători în propagarea farmecelor, a vrăjilor: „Se mai credea că ar fi fetele vitrege ale mamei vântului, stăpânite de duhuri necurate, care aduc relele peste oameni, mai ales în ceasul rău“ (Butură, 1992, 177). Ca un instrument divin, prin

intermediul căruia oamenii sunt atenţionaţi că legile firii sunt încălcate, apare vântul în credinţele foarte răspândite, care îl pun în legătură cu extincţia sufletului sinucigaşilor[1]: „Când se întâmplă o faptă mare în răutate, mai ales dacă se spânzură sau se îneacă cineva, bate întruna zile întregi ca semn de întristare“ (*idem*, 102). În Germania, dacă trei zile la rând bat vânturi puternice, este semn sigur că cineva s-a spânzurat; cum se spânzură cineva, imediat se stârneşte furtună (credinţa este întâlnită şi la ruşi, cehi; Afanasiev, III, 1869, 247). În calitate de instrument punitiv apar vântoasele atunci când răpesc copii: „Mama, dacă blastămă copilul, când e mititel, vântoasa îl ia. O femeie zicea unui copil: «Umfla-te-ar vântoasele!» Şi l-au ridicat pe sus cum păştea vacile şi l-au izbit într-o râpă, de a murit“ (Niculiţă-Voronca, 403-404). În afară de acţiunea malefică concertată pe care o au vânturile, rezultat al unor forţe demonice concrete sau nu, o altă temă specifică legendelor consacrate acestui element este cea a gardienilor supranaturali, aparent neputincioşi să ducă la bun sfârşit sarcina care li s-a încredinţat (motivul se întâlneşte şi în descântece – „trei babe păziră gâlcile...“). Orbirea (ce poate fi interpretată ca un semn caracteristic, ce marchează apartenenţa gardienilor din lumea cealaltă) nu poate fi considerată neapărat cauza esenţială a neglijenţei acestora, ci mai degrabă „uitarea“, amnezia care i-a cuprins subit (aşa cum se întâmplă şi în alte mituri): „Vânturile sunt închise într-o bute, şi sunt date în grija unei babe oarbe sau în grija unui moşneag orb. În bute vânturile se tot frământă până «ţâpă» cepu şi atunci se împrăştie în lume. Ele tot bat până baba găseşte din nou cepul, să astupe butea“ (Gherman, 99; var.: butea o astupă bătrânul cu degetul; pe bătrân câteodată „îl fură somnul“ şi atunci scapă degetul; se mai crede că bătrânul cu voia lui lasă vânturile, ca să se răcorească aerul etc.). Altă povestire aduce în prim-plan un alt „handicap“ al păzitorilor: „Vântul se porneşte de la marginea lumii. Acolo nu-s oamenii, ci numai două babe surde cu două gheme în mână. Când desfac ele ghemele şi prind a le da drumul, vântul porneşte puternic, hain de mânios. Atunci oamenii strigă la babe «Nu mai daţi drumul», iar ele fac [semn] înapoi din mână şi zic: «– Lasă, lasă, că-i dăm drumul!» Şi-i dau drumul, pentru că-s surde“ (Pamfile-3, 1916, 19).

În sfârşit, un ultim aspect al demonismului vântului pe care vrem să-l surprindem este cel legat de modalitatea prin care poate fi văzut spiritul motor aflat în mijlocul curentului de aer: „Dacă vrei să vezi vântul, primăvara, când vezi şarpe dintâi, să-i tai capul cu o para de argint, ş-apoi

[1] Bieloruşii spun: când moare cineva, prin cameră se simte o uşoară adiere – este sufletul celui care a murit.

să pui capul şarpelui într-un căţel de usturoi de la Sf. Andrei, că vezi vântul“ (Gherman, 96). Alte credinţe sunt mai restrictive: nu atât înfăptuirea unui ritual, cât de sofisticat ar fi acesta, permite accederea într-o zonă prin excelenţă sacră. De aceea, numai persoanele consacrate pot beneficia de aceste calităţi: „Se credea că numai dobitoacele văd vântul, că ele «îs curate, nevinovate. Pentru aceea îşi ridică capul vitele când suflă vântul»“ (Butură, 1992, 173). În alte situaţii, reprezentările româneşti se fac ecoul unor credinţe incitante, reminiscenţe ale unei perioade de mult apuse, ce poate fi asemuită cu o adevărată „vârstă de aur“ a omenirii. Astfel, oricine putea dispune cândva de aceste calităţi, acum rare. Numai copiii, singurii care trăiesc într-un univers nepervertit, la adăpost de amăgirile demonice, pot beneficia de aceste haruri: „În Bucovina se spune că vede vântul cel care nu mănâncă ceapă şi chipăruş, ori cel ce mănâncă pelicioara de la ceapă un an, *copilul care nu mănâncă ceapă şi usturoi până la şapte ani*, omul care nu-şi spune visurile şapte ani şi n-ar mânca usturoi, copilul acelei mame care nici ea nici mama ei n-au mâncat ceapă“ (*idem*; subl. ns. A.O.). Pierderea acestor calităţi, „orbirea“ care-l cuprinde pe om, este surprinsă plastic în următoarea credinţă: „Prin unele părţi se crede chiar că omul în vârstă ar putea să vadă vântul, dacă s-ar feri şi n-ar mânca ceapă şi usturoi, a căror peliţă se pune pe ochiul omului şi-i taie astfel vederea“ (Pamfile-3, 1916, 28). Acelaşi regret faţă de pierderea unor calităţi este manifestat şi atunci când se spune că, pe vremuri, oamenii puteau să tempereze vânturile prea puternice: „Pă timpuri era oamini cu ştiinţă de la Dumnezo sfântu şi din bătrânii vechi, că dacă prinde on şerpe o broască şi-l vede că vrea s-o mânce, luá on lemn şi-l depărta pă şerpe-ntr-o parte şi pă broască într-alta. Şi spune: «Aşe să să despărţască vremălile de cătră hotar şi să să ducå-n munţi pustii cum am despărţit broasca io de şerpe şi le-am aruncat unu-ntr-o parte, unu-nt-alta, aşe să se ducă să nu facă pagubă la nimnic. Să să ducă-n munţ unde nu are strâcăciune»“ (Ioniţă, 170).

Ca toate fenomenele meteorologice, şi intensitatea deosebită a mişcărilor de aer era tot rezultatul actelor magice sau al simplei prezenţe a vrăjitorilor. Slovenii, de exemplu, pe timp de furtună, trag clopotele şi trag cu puşca în văzduh, pentru a alunga vrăjitoarele care s-au adunat. În Spania se crede că vrăjitoarele pot stârni oricând vântul, pentru că acesta este suflat pentru ele de către drac (Afanasiev, III, 1869, 445). Nordicii spuneau că vântul putea să fie închis în saci sau în burdufuri, de unde era desfăcut după dorinţă (*idem*). În diferite scrieri occidentale (secolele al VIII-lea – al IX-lea), vrăjitoarele erau numite *tempestarii, immissores tempestatum*. Dacă acestea puneau în

apă nişte oale şi le agitau, stârneau imediat furtună; în acelaşi scop, agitau un ceaun. În scrieri germane din secolele al XVI-lea şi al XVII-lea, vrăjitoarele se adunau pe malul lacurilor şi al izvoarelor, băteau apa cu nuielele şi din picăturile de apă ridicate se forma un nor, apoi din aceşti nori – un nor negru; ele călăreau aceşti nori, îndreptându-i unde doreau (*ibidem*, 442-444).

O reprezentare şi mai elocventă a demonismului mişcărilor atmosferice o constituie volbura sau vârtejul. Volburile, vârtejurile de vânt erau atribuite peste tot ielelor, rusaliilor etc., care le stârneau atunci când începeau dansul lor frenetic sau când treceau în zbor deasupra pământului. Sporadic, s-a păstrat credinţa că şi ielele ar fi fost închise într-o bute, pe care o păzeşte mama vântului, care le eliberează după bunul ei plac (Butură, 1992, 177). Ca şi în cazul vânturilor rele, şi volbura putea să fie numai un înveliş pentru o întrupare demonică aflată în mijlocul ei: „Volbură se face şi atunci când vrea dracul să meargă undeva să câştige suflete. El se ascunde în vârtejul acela, ca să nu-l vadă nime. Cu cât e mai mare bucuria sau necazul dracului, cu atât e mai mare şi volbura“ (Gherman, 110; var.: „Volbura – îşi bate dracu copiii“, „Dracu cu muierea sa adeseori se ceartă“; „Sunt vântoase când se spânzură cineva, atunci dracul de bucurie că a mai câştigat un suflet, joacă trei zile şi trei nopţi“ etc.). De asemenea, se spune că în fiecare vântoasă este un om blestemat (Zelenin, 1916, 290). Despre vârtej, cehii spun că sunt vrăjitoarele, care fac farmece (Afanasiev, 1982, 382). Un alt motiv al povestirilor superstiţioase descrie volbura drept „nunta dracului“: „*Frumuşelele* sunt toamna, atunci e nunta dracului, se însoară un fecior de drac. Vine aşa un vânt şi rupe frunzele de pe păpuşoi şi se învârte cu o frunză până în cer. Frunza aceea e mireasa, zic oamenii în râs. Aşa un vânt dacă trece peste un om, când îl găseşte dormind, îl ologeşte, îi ia puterile, îl strâmbă. Şi nici să-i zici *vântoasă*, că e rău, dar să-i zici *frumoasă, frumuşelele*, că atunci e bine“ (Niculiţă-Voronca, 403). Alteori, vântoasa este o reprezentare la scară mică a conflictelor atmosferice declanşate în înălţimi între sufletele demonizate ale oamenilor (vrăjitoare, vâlve, hale etc.): „se crede că în vântoasă e ascuns un om rău din sat, care vrea să facă rău cuiva – să-i ducă ori risipească fânul, să aducă boale supraomeneşti. Aceşti oameni «au spirituş», adecă înzestraţi cu puteri supraomeneşti şi îs în legătură cu dracu. O astfel de vântoasă se numeşte şi vânt rău. Puterea lor însă e legată de anumit timp: au putere de a face rău numai din mai până toamna“ (Gherman, 109). O altă credinţă ne înfăţişează volbura ca fiind jocul Ielelor, care „se întâlnesc din trei părţi, se prind de mână şi joacă“ (*idem*). „Unii zic că volbura se stârneşte aşa: se întâlnesc faţă în faţă două vânturi

turbate, care se pizmuiesc şi se bat pe viaţă – pe moarte. Unul e învins, şi atunci celălalt îşi ţine mai departe calea“ (*ibidem*, 110). În ceea ce priveşte acţiunea nefastă pe care şi-o exercitau asupra oamenilor, ea era extrem de variată: „Volbura, sau vântoasele fiind duşmănoase omului, aduc o mulţime de rele. Dacă trec peste cineva, acela rămâne sec: ori dacă te află dormind în câmp «te strică», adică îţi strică mintea, îţi strâmbă mâinile, picioarele sau grumazii, ori capeţi «tremurici» (tremurare) pe viaţa întreagă, sau se umple de bube. Dacă eşti lovit de vântoase în partea dreaptă, poţi trăi aşa sec chiar şi trei-patru ani, iar dacă eşti lovit de partea stângă – mori. Dacă te atinge volbura – capeţi ameţeală“ (Gherman, 111). Ca şi în cazul ielelor, simpla atingere a spaţiului marcat de prezenţa demonică a spiritului eolian era suficientă pentru a crea disfuncţionalităţi: „Dar nu numai dacă te atinge vântoasa te poceşti, sau capeţi alte boale, ci şi numai dacă calci în locul acela unde a fost jocul ei. În locul unde a aruncat volbura obiectele stricate în văzduh nu se mai face roadă“ (*idem*). De asemenea, ieşirea din cercul vicios nu se putea face numai prin intermediul tratamentului tradiţional; se impunea revenirea la locul accidentului, exact peste un an, când demonii repetau mişcarea ciclică: „Relele vântoasei, după unii, n-au leac; după unii, n-au leac dacă a trecut peste cineva la miezul nopţii, alţii însă cred că dacă cineva a secat de vântoase, numai aşa se poate vindeca, dacă la anul în aceeaşi zi şi la acelaşi loc aşteaptă din nou vântoasa, care, de va trece din nou peste el, îl vindecă“ (*ibidem*). În cazul în care oamenii ştiu din timp de măsurile ce trebuie luate la întâlnirea cu un vârtej, ei pot preveni desfăşurarea maleficiilor, alungând demonii: „Dacă ne culcăm la câmp sau oriunde afară din casă, împlântăm lângă noi în pământ un fier, d.e. un briceag, secure sau furcă şi prin aceasta delăturăm de la noi puterea vânturilor. Sau când vezi volbura, să te laşi la pământ şi să taci tăcerea peştelui“; „Când vine vântoasa, să dai cu mâna stângă în vânt, şi dacă loveşti vântoasa, loveşti pe cel ce e ascuns în ea şi nu mai are putere de a face rău“; „Duhul cel rău din vântoasă îl putem şi prinde, scuipând, de trei ori, în vârtej şi legând pe un brăcinar trei noduri. Când vârtejul trece, rămâi cu dracul legat de bot, ca şi cum ai ţinea un cal de căpăstru“ (Gherman, 112, 113-114). În sfârşit, nu se putea să nu vorbim şi despre controlorii fenomenelor meteorologice. Deşi este o credinţă sporadică, contra-solomonarii pot apărea în calitate de personal specializat ce poate îndepărta vârtejul – văzut aici la scară cosmică – care-l are în centru pe balaur şi pe solomonarul care-l conduce: „*Oamenii meşteri* opresc în modul următor solomonarul. Când... vede că s-a ivit vreun balaur..., iese la margine de sat, din partea de unde vine balaurul, cu un cuţit în mână,

brodeşte ca să arunce cuţitul chiar prin mijlocul – inima – vârtejului. Dacă a nimerit mijlocul, atunci cuţitul a străbătut şi inima balaurului, şi pică mort cu solomonar cu tot“ (*idem,* 149).

5. *Grindina*

Reprezentările populare ale apariţiei grindinei, ale ploii cu piatră sunt diferite. Ele apar fie ca rezultat al luptei demonice dintre două spirite supranaturale (vâlve, hale) – de fapt, persoane ce posedă două suflete sau al căror unic suflet părăseşte învelişul uman, avântându-se în înalt, unde se luptă pentru fertilitate, fie în calitate de demoni specializaţi, personificări ale furtunii, ale caracterului ambivalent al acesteia: „Furtunile se datoresc unor balauri numiţi *ale* [hale], ce se iscă pe cer în timpul ploii. Unde se întâlnesc două ale, încep a se bate şi dărâmă tot ce întâmpină în calea lor; astfel dezrădăcinează arbori, dau jos pătule şi coşare, iau carele ce se află la lucru şi le duc departe. Se zice că se fac din oamenii care au duh necurat şi care în timpul furtunii se culcă, adormind un somn greu. În acest răstimp sufletul celui adormit, făcându-se ală, se duce de întâmpină pe cealaltă ală, care este sufletul altei fiinţe din altă localitate şi apoi se bat amândouă. Locul unde se bat alele şi localitatea celei învinse sunt supuse furtunii şi suferă mult de grindină“ (Pamfile-3, 1916, 47).

În miturile circumscrise domeniului magiei meteorologice, grindina este produsă conştient de patronii acesteia, solomonarii, care o pot trimite pe pământ în locurile dorite de ei sau, în cazul în care natura divină a fenomenului transcende puterea de care poate dispune agentul magic, acesta (uneori purtând numele de contra-solomonar), o poate abate, înşelându-l pe balaurul care o transportă: „O altă credinţă e că solomonarul, când vrea să bată cu gheaţă, merge la marginea unui iazăr, se roagă din carte şi astfel îngheaţă apa cu puterea drăcească ce o are. Apoi merge pe gheaţă până la mijlocul iazărului, aici taie gheaţa cu un topor. Atunci iasă un balaur, îi pune frâu în gură şi se ridică în văzduh. Dar pe urma lor se ridică şi gheaţa din iazăr, aceasta apoi o mărunţesc sus în văzduh în pumni şi o aruncă jos“ (Gherman, 121). Alteori balaurul şi solomonarul apar ca un cuplu, participarea fiecăruia la actul magic fiind indispensabilă: „Din cartea solomonarului se roagă deodată cu el şi balaurul, până asudă amândoi. După ce a îngheţat apa din lac solomonarul încalecă pe balaur şi acesta, cu cizmele de oţel, atâta mărunţeşte gheaţa, cât vrea solomonarul“ (*idem*, 131). În

povestirile mitologice în care se simte amprenta creştinismului, stăpâneşte peste elementul malefic un patron divin, singurul în măsură să păstreze echilibrul firesc (imaginea patronului creştin, suprapus, evident, peste vechi reprezentări păgâne, se regăseşte în credinţele despre lup – Sf. Petru, Sf. Andrei, Sf. Gheorghe –, despre patroana torsului – Sf. Vineri etc.): „Românii din Bucovina atribuie grindina Sf. Petru, acest sfânt e stăpânitorul, domnul grindinei şi al balaurilor. Când vrea să bată vreun ţinut cu grindină, cheamă la sine balaurii, aceştia «o fierb», iar Sfântul Petru face ca norii să plouă grindină“ (Gherman, 122). Pe 25 mai este celebrat Sf. Ioan Fierbe Piatră: cine se încumetă a lucra într-această zi, aceluia lesne i se poate întâmpla ca să fie trăsnit sau să-i bată piatra toate semănăturile şi pometele, fiindcă Ioan acesta, fierbând piatra, o duce şi o descarcă unde voieşte, mai ales pe semănăturile aceluia care i-a necinstit ziua (Marian, 1994, II, 348).

Pe lângă aceste credinţe, în care nu se insistă asupra rolului pe care îl are apariţia grindinei în viaţa colectivităţii (ea este pur şi simplu un aspect al maleficiilor spiritului respectiv), povestirile româneşti şi slave insistă pe valoarea etică a ploii cu grindină, care este un adevărat instrument al pedepsei divine pentru încălcarea normelor moralei creştine: „Când se întâmplă uciderі între oameni sau când şi-a făcut cineva singur seama, de asemeni bate grindina. În satul în care se împuşcă cineva singur, se omoară, musai să bată pe locurile acele şapte ani de zile piatra, pentru păcatul ce s-a făcut, căci Dumnezeu urăşte fapta aceasta şi trimite acolo pedeapsă[1]“ (Pamfile-3, 1916, 142). Intervenţia divină apărea şi în cazul sesizării unor acte magice: când a murit un vrăjitor ţăranii au observat cum fiica lui, care făcea în toate voinţa tatălui, a pus în mormânt puţină secară proaspăt secerată. Imediat după aceea a bubuit un tunet, a apărut un nor de furtună cu piatră şi a bătut toate semănăturile. De atunci în fiecare an, în ziua înmormântării acelui vrăjitor îi atingea pe oameni pedeapsa lui Dumnezeu[2], astfel că ţăranii, în sfârşit, au luat hotărârea unanimă de a deschide mormântul, scoţând de acolo snopul putrezit, şi numai atunci s-a potolit

[1] În unele cazuri, asemenea interdicţii puteau fi ridicate, dacă cel în cauză îşi răscumpăra vina: banii se dau mortului, la înmormântare, pentru a putea plăti pe lumea cealaltă celor faţă de care a rămas dator (la bulgari; Derjavin, 115). La komi-zârieni moneda era pusă în sicriu pentru a cumpăra pământul în care va fi îngropat. Dacă este îngropat un catolic sau un luteran, în sicriu neapărat trebuie puşi bani, altfel pământul nu-l primeşte (Kazimir, 7, 209).

[2] Şi, într-adevăr, se spunea, în anii 1883, 1884, 1885 ploile cu piatră loveau lanurile numai pe teritoriul acelui sat (Maksimov, 127).

(Maksimov, 127). Dar, dincolo de acest aspect, funcţia punitivă a grindinei relevă o perspectivă firească a demonicului: „Piatra numai atunci bate într-un sat, când în satul acela vreo fată a avut copil şi l-a pierdut, apoi l-a îngropat undeva. Pe locul acela trebuie să vie piatra; ea ucide pământul, îl sfarmă, ca să se dezgroape ce este ascuns într-însul“ (Niculiţă-Voronca, 800). Grindina devine o ipostaziere a forţei malefice a sufletului nemulţumit al micului mort nebotezat, care cere răzbunare pentru excluderea lui din colectivitate: „Piatra o fac numai moroii, adică diavolii ce se fac din copii nebotezaţi, ei sunt cu diavolii la un loc, dar tot nu-s ca dânşii, căci se cheamă că-s din trup botezat. De aceea ei pot să se ridice în nouri – nici un necurat nu se poate sui cu nourii în cer, dar cel din copil prăpădit se poate (...). Ei o fac şi în cer sau o ridică de prin bălţi şi o sfarmă mărunţel şi apoi merg s-o dea pe ogoarele oamenilor, în satul unde s-au întâmplat păcatele. Dacă poate fata n-a fost vinovată, dar feciorul a îndemnat-o, atunci merge pe ogorul lui; de aceea se zice în descântece: «Piatră de fată, ori de fecior, ori de văduvă etc.»“ (*idem*). O credinţă asemănătoare au şi polonezii. Pentru a îmbuna duhul grindinei – *obžocznik* este sufletul unui om care s-a spânzurat, s-a înecat sau al unui copil mort nebotezat (este interesant că la sârbi acest personaj are numele *Gherman,* nume care este dat şi păpuşii rituale a Caloianului la slavii de sud) –, precum şi alte reprezentări demonice, ei sunt invitaţi simbolic la masa din ajunul Crăciunului: „Vino, *obžocznik,* lupule, vulpe etc. la masă, şi în timpul anului să nu mai vii!“ (Ionescu, 72). O astfel de invitaţie rituală la o masă de pomenire este făcută la Crăciun şi de pietrari, în credinţele româneşti. În baza magiei dictate de analogia numelui, pietrarii – cei care lucrează cu piatra terestră – pot stăpâni şi piatra celestă, grindina: „Piatra o leagă pietrarii de ajunul Crăciunului. Toată ziua postesc, iar seara pun pe masă din toate roadele pământului. Masa lor e ţarină atunci. Înainte de a se pune la masă, se pun în genunchi şi cheamă să vie piatra, că de nu va veni atunci când o cheamă ei, la vară n-are dreptul să vie. Zic astfel de trei ori şi înnoadă noduri pe aţă de cânepă uitată pe ogor, şi piatra e legată. Cu acele noduri şi cu coasa merg apoi ei vara şi-o alungă descântând“ (Niculiţă-Voronca, 800). Alteori gazda face o turtă din primul aluat de la Crăciun şi ia din toate bucatele ce sunt pe masă, apoi iese cu acestea în prag şi zice: „Poftim, piatră, la mine la masă! Cum nu vezi tu acu pâinile multe şi n-ai nici o putere, aşa să n-ai putere vara pe câmpuri, când îi veni“. Cu turta aceasta într-o mână şi în alta cu mâţişorii de la Florii se alungă piatra (Bot-1, 315). În ajunul Bobotezei solomonarii nu mănâncă, nu beau nimic până ce nu se înserează. Iar după ce se înserează se pun după masă pe care sunt diferite bucate înşirate în talgere, pe locul acela unde a stat

preotul de cu zi, când a umblat cu crucea prin sat, cu o vărguţă de alun în mână, şi, după ce rostesc mai multe versuri de vrajă, încep a gusta din toate bucatele înşirate pe masă, din care a gustat şi preotul (Marian, 1994, I, 125).

În ceea ce priveşte practicile rituale de alungare a norilor de grindină, a ploii distructive, pe lângă consultarea specialiştilor recunoscuţi (solomonari, contra-solomonari, pietrari etc.), era nevoie şi de ajutorul dat de întreaga comunitate, din cauza marelui pericol pe care îl prezenta acest fenomen: „Pe ţara Oltului cred că pentru aceea e bine să se tragă clopotele, că solomonarul din văzduh nu ştie că pe unde e, şi aşa se prea poate să lase gheaţa pe sat, ori pe semănături, dar dacă tragem clopotele, aude şi se îndreaptă în altă parte, pe păduri şi pustiuri“ (Gherman, 123). În alte cazuri, trasul clopotului devine el însuşi un mijloc apotropaic prin excelenţă. Dacă era executat într-un interval de timp sacru, el putea oferi protecţie în întreg noul an: „În ziua de Paşti se trag clopotele şi bat toaca. Aceasta o fac ca să fie scutiţi peste an de trăsnete, grindină şi de alte cumpene mari“ (*idem*, 124). Dar credinţele populare păstrează numeroase practici magice individuale, prin intermediul cărora fiecare putea acţiona singur împotriva forţei distructive a grindinei, asigurându-şi protecţia de care avea nevoie. Pentru aceasta femeile, pentru că ele erau magicienele prin excelenţă (nu întâmplător, instrumentarul magic utilizat şi în practicile apotropaice era circumscris activităţilor casnice feminine), trebuia să activizeze forţele oculte depozitate în aceste obiecte, arme redutabile în lupta cu supranaturalul malefic: „În Bucovina e datina ca să se păstreze crucea ce se face din aluat pe pasca de la Paşti, după ce a fost sfinţită, peste întreg anul. Când se apropie de sat vreo furtună mare amestecată cu grindină, se ia crucea aceasta şi dându-se în cruciş cu ea deasupra grindinei, zic următoarele: «Precum s-a schimbat aluatul în cuptor şi a luat altă formă şi faţă, aşa să se schimbe şi furtuna care vine, şi precum cu crucea se pot apăra de toate relele, aşa să se apere şi de piatra care vine. Acestea sunt cuvintele lui Dumnezeu, pentru că Isus Hristos s-a răstignit pe cruce!»“ (Gherman, 124). Alteori explicaţia actului magic era căutată în comportamentul ritual al patroanei magiei pozitive – Maica Domnului: „Odată, când a fi fost aceea, a ars lumea şi Maica Domnului a aruncat cociorva şi lopata afară şi numai în locul acela n-a putut să ardă pământul – şi de pe bucăţica aceea s-a făcut apoi pământul ce-l avem astăzi; altfel ne-am fi prăpădit; de aceea aruncă şi femeia cociorva şi lopata când e piatră şi atunci grindina se mai potoleşte, căci femeia e de partea Maicii Domnului şi de aceea şi femeia are dreptatea ei în lume şi bărbatul trebuie şi pe ea s-o asculte, măcar cât de puţin“ (Niculiţă-Voronca, 806). Aceste gesturi

mitice sunt binecunoscute şi de demoni, pentru că, se spune, la vederea lor ei ocolesc aşezarea respectivă: „Balaurul ce poartă vremea, se teme de drâglă şi de lopată[1], ca să nu-l bagi în foc şi să-l arzi ca pita“ (Gherman, 126). Pe balauri, şi astfel pe solomonarii care îi conduc, îi poate alunga şi o „femeie iertată“, dacă ia „răzuşa postăvii“ şi o pune în gura cuptorului de pâine, ia securea şi o împlântă în pragul casei, ia drâgla şi ojogul şi le pune peste mejdie în partea dincotro vine balaurul, pune sita în pat cu faţa tot în partea aceea şi zice, uitându-se prin sită:

„Balaur, balaur
Cu cap de taur,
Du-te-n pustie,
Ca nimeni să nu te ştie,
Că de nu ti-i duce
Cu drâgla te-oi trage,
Cu securea te-oi tăia,
Cu sita te-oi cerne,
Cu ojogul te-oi mătura,
Cu răzuşa te-oi rade
Şi-n foc te-oi arde“
(Gherman, 150).

Sârbii din Banat ofereau ca jertfă *halelor* ultimele spice de grâu, lăsate necosite pe câmp (Tolstoi-Tolstaia, 1981, 90). La apariţia norilor de grindină în jurul casei împrăştiau cenuşă din vatra pe care copseseră plăcinta rituală de Crăciun, pentru ca această cenuşă să intre în ochii solomonarilor şi să ocolească satul (*idem*, 83). Era nevoie de fermitate şi de repeziciune în mişcări, pentru că, se spunea, piatra, dacă apucă să scape peste hotar, n-o mai poate alunga (Niculiţă-Voronca, 801).

Pe lângă aceste practici prin excelenţă feminine, în caz de grindină, precum şi pentru alungarea supranaturalului în general, se realizau alte acte magice bazate pe manipularea unor obiecte tăioase din fier: se îngropa în pământ muchia securii, lăsând-o cu tăişul spre cer; se făcea semnul crucii cu tăişul securii îndreptat spre cer; era aruncată securea afară şi „batem de olaltă două obiecte de fier, căci balaurul se teme de secure, când o vede, şi fuge, iar cu cele două obiecte anume facem zgomot, ca să atragem atenţia balaurului asupra securii“; „când e piatră, înfig cuţitul în pământ şi toporul, să dumice piatra“ (Niculiţă-Voronca, 806). La fel, aşezarea unui cuţit sub faţa de masă pe durata sărbătorilor de iarnă avea rostul să evite grindina şi vremea grea (Bot-1, 320). Aşa cum se întâmplă de regulă, actul magic în

[1] Iată şi descrierea unui rit de ploaie de la cerchezii şapsugi: o modalitate magică de atragere a ploii era plimbarea cu o păpuşă confecţionată dintr-o lopată de lemn şi îmbrăcată în straie femeieşti; această păpuşă, denumită *haţe-guaşe* (prinţesa lopată), era purtată de fete prin cătun şi, lângă fiecare casă, era udată cu apă; până la urmă era aruncată în râu. Ritualul era executat numai de femei, iar dacă întâmplător un bărbat le ieşea în cale, era prins şi aruncat în pârâu. Trei zile mai târziu, păpuşa era scoasă din apă, dezbrăcată şi sfărâmată (Ciubotaru-2, 123).

sine este deosebit de periculos, dovadă interdicţiile referitoare la practicarea lor, din cauza intensiunii sacre ce putea contamina agentul neexperimentat: „împlântăm cuţitul în pragul casei, dar cel ce împlântă cuţitul se va îmbolnăvi“ (Gherman, 125). Pietrarul, am văzut, poate alunga şi el piatra, dezbrăcat în pielea goală şi cu cojocul întors pe dos, având în mână un beţişor scobit, în care se află grâu sfinţit de la douăsprezece litii (Niculiţă-Voronca, 801). În unele cazuri, manipularea baghetei magice era însoţită de un exorcism:

„Înapoi,
Că vin la voi
Şi cu varga vă croiesc
Şi cu bici vă biciuiesc;
Aici, la noi, stăpânesc eu
Şi primesc pe cine vreu.
Calul tău, măi frate,
L-oi prinde şi l-oi bate
Cu mult mai dihai
Ca amu un ai.
Fugi pe apa Sâmbetei“
(Gorovei, 1990, 297).

Ca şi în cazul străvechilor rituri de alungare a ciumei şi a holerei, pentru risipirea grindinei sunt apelate virtuţile cânepei: „au o pânză făcută dintr-un fuior de cânepă; o puneau pe trei beţe de alun, pe un câmp unde erau trei movile“. În special cămaşa de cânepă era utilizată în descântecele pentru alungarea grindinei: „Fac cămaşa ghem şi o aruncă în sus“; „Oamenii bătrâni se dezbrăcau, întorceau cămaşa pe dos şi spuneau un descântec. Făceau apoi cruce cu cămaşa spre păduri“ (Ciubotaru-2, 126). Într-un descântec, grindina este trimisă spre tărâmurile mitice, bine cunoscute de mitologia populară:

„Du-te, gheaţă, după stânci negre,
Unde cal negru nu nechează,
Unde câine negru nu latră,
Unde mâţă neagră nu miaună,
Cocoş negru nu cântă,
Unde pâine plămădită nu se mănâncă“
(*idem*).

Sau:

„Întoarce-te, Şărcane, înapoi
Deasupra casei noastre,
Deasupra ţarinei noastre,
Deasupra hotarelor noastre,
Şi te du în munţii pustii,
Unde cocoşul nu cântă
Şi om nu locuieşte,
Numai Dumnezeu stăpâneşte“
(Pavelescu, 1945, 62).

Când solomonarii „poartă vremile“, o babă toarce ritual la o furcă fără caier şi strigă către solomonar „sus, sus! nu-l lăsa!“ Solomonarul atunci întoarce balaurul în alte părţi. Sau: o babă toarce la o furcă fără caier şi în vremea aceasta se uită într-un vas cu apă (Gherman, 149).

5.1. Conducătorii norilor de grindină

5.1.1. Balaurii

„Cum şarpele iscodea şi urzea mereu împotriva Fărtatului, atunci Fărtatul l-a prins de coadă, l-a învârtit de două ori cum învârţi un bici şi l-a azvârlit în hău. Şi a zis: – Să te încolăceşti în jurul pământului de nouă ori şi să-l aperi de prăpădul apelor“ (Vulcănescu, 246). Aşa cum se observă din această legendă, demonizarea şarpelui, sub înfăţişarea balaurului, s-a făcut concomitent cu sublinierea naturii acvatice a acestuia, care-l plasează frecvent în domeniul apelor terestre sau celeste. Şerpii/balaurii guvernează atât apele subterane (fântâni, izvoare), cât şi pe cele atmosferice (şarpele-curcubeu; balaurul-conducător al norilor de ploaie etc.). Cea mai răspândită imagine a balaurului este aceea de personificare a furtunii, a norilor de furtună: „În Haţeg cred că balaurii totdeauna poartă ură oamenilor, şi numai solomonarilor e a se mulţumi că nu bate piatra de câte ori sunt pe cer nori grei. Când solomonarul şi balaurul sunt sus în văzduh, balaurul întreabă pe solomonar că îs la ţară ori pe pădure. Solomonarul, ştiindu-i gândul, răspunde că îs la ţară, când îs pe pădure şi astfel bate piatra pe păduri şi locuri pustii. Dacă balaurul cu toate acestea ar slobozi piatra pe semănături, atunci solomonarul smânceşte din frâu şi îl abate pe păduri. Dacă nu poate învinge cu el, atunci îl trânteşte la pământ. Când pică balaurul, pică şi norul care l-a purtat, şi atunci e rupere de nori“ (Gherman, 138). În alte părţi, „unde balaurii se numesc *ale*, cred că balaurii sunt duhuri rele. Se fac din oameni care au duh necurat şi care în timpul furtunii se culcă adormind un somn greu. În intervalul acesta „sufletul celui adormit se face ală şi se duce să întâmpine altă ală, care e sufletul altui om din altă localitate, şi apoi se bat amândouă. Locul unde se bat alele şi localitatea alei învinse sunt bântuite de furtună şi de grindină“ (Gherman, 136; cf. bulg., maced., sârb. *ala*, *hala* < grec. χαλαξα „grindină“). Alteori imaginea luptei celor două spirite demonice în înveliş uman este amplificată la dimensiuni cosmice. Experienţa onirică este înlocuită de controlul pe care balaurii cosmici îl administrează fenomenelor meteorologice (în acest sens poate fi explicată şi implicarea unor astfel de demoni în apariţia eclipselor – se spune că balaurii mari pot înghiţi soarele, provocând eclipse – credinţă răspândită la armeni: *Viéapa*, la slavii de sud – *hale*): „Sunt în cer nişte zmei, puteri a lui Dumnezeu; ei sunt doi, unul la răsărit şi altul la asfinţit. Cel de la răsărit e de ploaie, de mană, cel de la asfinţit de secetă – şi când se face furtună, se aude tunând şi se vede fulgerând, ei se bat. Atunci sloboade săgeţile cel de la răsărit spre cel de la

apus şi vezi pe cer cum unul dă în altul. Dacă dovedeşte cel de ploaie e anul mănos, dacă cel de secetă e secetos“ (Niculiţă-Voronca, 804). Un asemenea exponent este întâlnit uneori şi pe pământ, când cade epuizat. Şi de această dată atât existenţa, cât şi dimensiunile lui sunt considerate fireşti; de aceea Dumnezeu îşi recuperează cât mai curând instrumentul divin: „Odată zice că a căzut un zmeu jos; zice că are gură straşnic de mare, căscată, roşie şi lungă cât ograda; şi a stat trei zile, nu s-a urnit din loc. Oamenii au fost fugit, au fost lăsat case şi tot. Duhul lui era aşa de puternic, că când se răsufla trăgea toate lucrurile din casă pe horn, pe fereşti şi pe uşi. Apoi a început a se mişca şi a dat Dumnezeu că a venit un nor şi încet, încet el s-a învălit cu norul acela şi s-a ridicat în sus“ (*idem*). La bulgari, locul unde cade *ala* va fi deosebit de roditor (Sannikova, 1990, 352).

Natura umană a balaurilor este atipică. Cel mai frecvent, povestirile surprind transformarea şerpilor în balauri, în anumite circumstanţe, inevitabile şi fireşti în logica mitului: la sârbi *smok* „balaur“ devine un peşte (crap etc.) sau un şarpe care a împlinit un anumit număr de ani, pe care niciodată nu l-au prins, nu l-au lovit sau nu l-au văzut oamenii (*idem*, 351). La polonezi, *smok* (la bulgari, *saibia*) este un şarpe care timp de şapte ani nu a auzit dangătul clopotului (*ibidem*). Alteori, la sârbi, un astfel de dragon este numit *zmei*. El este un şarpe care timp de patruzeci de ani nu a fost văzut de nimeni; în acest timp îi cresc aripi şi se transformă în balaur. Când se ridică în văzduh şi străluceşte ca un lanţ, înseamnă că provine dintr-un şarpe; dacă însă doar străluceşte, el este, la origine, un peşte. Tradiţia populară spune că el mănâncă şi bea ca oamenii, numai pâine albă, pentru care adună cele mai frumoase spice, din care face pâine. Bea şi vin, dar el este atât de tare şi vârtos, încât poate fi ţinut într-un batic. Vinul arată astfel pentru că este făcut din boabele negre cele mai coapte. Fie şi numai după natura hranei sale favorite ne putem da seama că este un patron, apărătorul câmpiilor: unde este *zmei*, grindina nu loveşte semănăturile (se bate cu *hala*, pe care o învinge). Un element care trimite la o posibilă antropomorfizare temporară este pasiunea foarte mare pentru fetele pământenilor. El, asemeni zburătorului, răpeşte fetele frumoase. Există credinţa care spune că se îndrăgosteşte de fata care s-a născut în aceeaşi zi cu el. În semn de protecţie, fetele nu trebuie să se spele cu apa care a rămas neacoperită când a fulgerat (în care s-a oglindit zmeul sau, de asemenea, în care s-ar fi oglindit fetele). Zmeul poate fi învins de *hală* numai dacă aceasta îl loveşte cu un ciob dintr-o formă de ceramică, în care se coace pâine. De aceea, când se sparge această formă, femeile adună toate cioburile şi le pisează. Punând accent pe valoarea

deosebită a privirii, pe forţa malefică a ochilor, credinţele albaneze fac din acest balaur un demon terifiant, dar cu puteri limitate. *Bular* este un dragon care deschide ochii numai o dată pe an[1], de Sf. Gheorghe, şi atunci mănâncă tot ce-i cade sub ochi. *Bular* devine şarpele care stă sub pământ mult timp, fără să vadă sau să fie văzut de cineva (Ţivian, 80). În multe cazuri, metamorfoza este condiţionată de un element miraculos[2], în posesia căruia trebuie să intre exponentul cel mai puternic: „Balaurii se fac din şerpi pe care nu i-a văzut suflet de om şapte ani. Dar aceşti şerpi nu toţi se fac balauri, ci ei se adună într-o zi de vară, când e căldura mai mare, între hotare, şi acolo se pun bot în bot, încep a sufla şi a spumega la gură. Balele acelea amestecate încep a se face apoi o piatră scumpă cât o mărgea[3], ori chiar şi cât un ou. Aceasta apoi o acoperă cu trupul şi o ling întruna, fără să scadă, şi aşa îşi astâmpără foamea şi setea. De cumva vreun şerpe ar înghiţi-o, acela se face balaur, trupul i se schimbă, capătă aripi şi cu acestea se înalţă în nori“ (Gherman, 136). Alteori, momentul fierberii pietrei scumpe cunoaşte o altfel de condiţionare temporală: „înainte de a intra în pământ, şerpii se adună în aluniş pentru a face piatră scumpă“ (Pamfile, 1910, p. 52). „Dacă on şerpe poate să să ascundă să nu-l vadă nici om, nici pasăre timp de şepte ai, atunci el să face bălaur şi în zâua în care se rădică la cer, să adună tăţi şerţii şi-i fac curună de aur şi i-o pun pe cap. Să zice că de acoalea îl numesc împăratu lor. După ce îi pun curuna pe cap, să suie pă brad în sus până-n vârf. Acolo să ţâne numa-n coadă, să răsuceşte ca on zdici în aer şi începe să şuiere tătă mai tare. Cum să învârteşte din trup, i se desfac aripti mari şi să înalţă la cer. Dacă-i alb, aduce zăpadă şi gheaţă, iar dacă-i negru, poartă ploile“ (Ioniţă, 157). O imagine asemănătoare o întâlnim într-un areal

[1] Duelul privirilor este surprins şi într-o credinţă rusă: dacă de Sf. Ioan cineva s-a întâlnit cu un vrăjitor care venea de la legarea spicelor, va muri înaintea acestuia, dacă vrăjitorul l-a văzut primul (Ternovskaia, 119).

[2] Caracterul extraordinar al mărgăritarelor este surprins de multe credinţe. Perla, spun legendele, ia naştere ca efect al fulgerului sau prin căderea unei picături de rouă într-o scoică (Chevalier-Gheerbrant, III, 68). La fel, se spune că diamantul e veninos deoarece a fost în gura şerpilor (credinţă de origine indiană; Eliade-2, 1992, 403). Referirea la şarpe ca generator al pietrelor scumpe dăinuie încă, probabil pentru că el leagă pietrele preţioase de domeniul subteran de unde au provenit. Extrase din pământ, unde se află sub protecţia divinităţilor-şerpi Nâga, ele au ajuns la lumină: acest simplu fapt sporeşte valoarea lor benefică (Pont-Humbert, 206-207).

[3] Filostrat (*Vita Apol. Tyan.*, III, 7) – consideră că ochiul anumitor dragoni este o piatră cu o „strălucire orbitoare“, înzestrată cu virtuţi magice (Eliade-2, 1992, 403). La fel, piatra care s-ar găsi în capul broaştei râioase era un talisman preţios pentru cel care vroia să dobândească fericirea pe pământ (Chevalier-Gheerbrant, I, 207).

îndepărtat de mitologia română: sub numele de *Ionvan*/*Envan* coreenii cunosc un împărat al dragonilor, şi el stăpân al stihiei acvatice. Astfel, în *Ionvan* se puteau preface marii şerpi, dacă stătuseră mult timp în apă; în momentul în care găseau un mărgăritar deosebit, pe care îl înghiţeau, ei se puteau înălţa la cer (*Mifologiˊeskij slovar'*, 208).

5.1.2. Solomonarii

„Se zice solomonar unui vrăjitor care, după credinţa românului, are puterea de a lega ploile şi de a face să cadă grindina unde vrea el, ferind holdele şi viile celor ce-l plătesc pentru aceasta" (Candrea, 1947, 104). Referirea la vrăjitor nu este deloc întâmplătoare: în primul rând, prin tradiţie vrăjitorii se îndeletniceau cu „despărţirea vremălilor". Uneori se spune că tocmai vrăjitoarea este cea care se transformă în vultur şi conduce norii de furtună (Tolstoi-Tolstaia, 1981, 104). Scenariul clasic al legendelor cu solomonari cuprindea următoarele elemente: iniţierea la şcoala balaurului; învăţarea limbilor animalelor şi a tuturor formulelor magice; în şcoală intră zece ucenici – dar ies numai nouă; existenţa unui instrument inedit – cartea solomonarului, de care acesta se folosea pentru a-şi atinge scopul; scoaterea balaurului din lac; zborul în nori călare pe balaur; stăpânirea stihiilor atmosferice etc. Conform credinţelor populare, solomonarii sunt consideraţi a fi „călugări", „oameni sfinţi", „oameni pioşi şi învăţaţi" etc., oameni predestinaţi să aibă puteri supranaturale (solomonarul este înzestrat din naştere cu o cămaşă miraculoasă care „îi dă putere peste balauri"), dar care se supun unei prelungite şi obligatorii recluziuni iniţiatice (Oişteanu, 184). După unii, aceşti solomonari nu sunt oameni curaţi, ci blestemaţi de Dumnezeu, care şi-au vândut sufletul necuratului, ca să aibă putere asupra văzduhului (Candrea, 1947, 104). Şi slavii cred că ei sunt sufletele sinucigaşilor, ale păcătoşilor, ale criminalilor, sau ale copiilor morţi nebotezaţi.

În credinţele poloneze, *pȧanetnik* este un duh de sorginte demonico-divină. O legendă poloneză relatează că, „după ce Dumnezeu i-a făcut pe Adam şi pe Eva, dracul a vrut să creeze şi el ceva. Dar, fiind prost, a făcut din lut numai fiinţe de parte bărbătească şi le-a lăsat să se usuce la soare. Între timp, izbucnind revolta îngerilor, Dumnezeu l-a izgonit din rai, împreună cu ceilalţi diavoli. Însă lui Dumnezeu i-a părut rău de munca diavolului şi, pentru ca aceasta să nu rămână în zadar, a suflat, dând viaţă fiinţelor modelate de el. Aceştia au devenit *pȧanetniki*; pentru că Dumnezeu nu mai avea unde să-i pună, cerul şi pământul fiind ocupate, i-a pus în nori" (Ionescu, 129). La slovaci, *planjetníci* sunt oameni născuţi când asupra

pământului se află o anumită planetă (Sannikova, 1990, 338). La polonezi, spre deosebire de români, îşi încep „serviciul“ mult mai târziu, chiar dacă acesta a fost predestinat de la naştere: *p♪anetnik*, când face douăzeci de ani este chemat în nori, unde îşi duce viaţa ca toţi oamenii. Semnele distinctive ale acestor fiinţe sunt ele însele tot atâtea mărci ale consacrării: în primul rând, solomonarul este excesiv de păros. Are o pălărie uriaşă, ascuţită, cu ajutorul căreia sparge norul, pentru a da drumul ploii (alteori se spune că are o pălărie de paie cu care ameninţă norii). O altă caracteristică a lui este umiditatea: din tivul hainei îi picură apă, iar părul şi barba sunt mereu umede (Sannikova, 1990, 339-340). În povestirile legate de solomonarii ucraineni şi polonezi apar motive mitologice întâlnite frecvent referitor la demonii eolieni: dacă uneori li se rupea frânghia sau frâul şi trebuia să-l repare, coborau pe pământ, dar numai la hotarele satelor. La sârbi şi la bosnieci, *stuha, stuhaci* reprezintă tot personificarea fenomenelor atmosferice nefaste. Acesta este un om, pe ale cărui picioare sunt inele din vine de om, de aceea picioarele lui nu alunecă pe pietre. Dacă se rupe un astfel de inel, el ia de la un om (viu sau mort) vinele de la picioare şi face altul. Puterea sa este primită de la diavol. Ca o caracteristică, acţionează mai ales în nopţile de primăvară, când sunt furtuni puternice. Sufletele lor se luptă unele cu altele folosind copaci smulşi din rădăcini, stârnind vijelii. Dacă el suflă numai puţin, poate să distrugă case întregi. Când se aflau pe pământ, stabileau rareori contacte cu muritorii de rând. Mergeau în satul cel mai apropiat şi cereau primei persoane întâlnite lapte de la o vacă neagră şi un ou de la o găină neagră. După aceasta se înapoiau la hotar şi, învăluiţi în ceaţă, se ridicau în norii lor (Tolstoi-Tolstaia, 1981, 113). Alteori, le cer oamenilor de mâncare, spunându-se că pământurile omului care le dă omletă sunt ferite de grindină (Sannikova, 1990, 345). După alte credinţe, când este accentuată natura lor supraumană (în calitate de suflete neliniştite ale morţilor), când sunt în nori, se hrănesc cu fumul făinii (de pe lopata de pâine) pe care oamenii o aruncă în foc când fac pâine. Pentru a-i ajuta, oamenii pun pe lopată puţină făină şi-i dau foc: fumul acesta le dă puteri atunci când se bat cu norii sau între ei (la polonezi; germanii îi aruncă vântului puţină făină, spunând: „Ia făină pentru copilul tău şi potoleşte-te!“ sau: „Ia ce-i al tău şi lasă ce-i al meu!“; Sannikova, 1990, 173-174).

Ideea predestinării apare clar menţionată şi pentru acest tip de performeri ai actelor magice: „Unii spun că solomonarii anume se nasc cu puterea aceasta şi destinaţi de a purta vremile. Ei se nasc îmbrăcaţi în o cămaşă de piele. Cămaşa aceasta părinţii o îngroapă în pământ, acolo creşte

alăturea cu ei. Când îs mari o dezgroapă şi îmbrăcând-o au putere peste balauri“ (Gherman, 143). O altă credinţă ne spune că solomonarii sunt fiinţe nevăzute, care stăpânesc văzduhul, sufletele oamenilor care au o moarte silnică. Acestea sunt duse la o „şcoală diavolească“, unde dascăl e diavolul însuşi (a se vedea, în acest sens, şi credinţele ungurilor, care-i numesc pe solomonari *garabonciás* – din ital. *necromancia* sau poate de la Brabantia – denumirea latină a provinciei Brabant; Dömötör, 133). Timpul de învăţătură este de trei ani sau chiar şapte ani. „Deodată intră la şcoală şapte inşi – unii spun că şapte fraţi –, acolo învaţă din cărţi, pe care alţi oameni nu le pricep şi nu le ştiu ceti: învaţă cum să călărească pe balauri, cum să îi cheme, cum să poarte vremurile şi tot felul de descântece, farmece de-a lega şi dezlega ploile; de-a lua mana de la bucate; de-a scoate lapte din inima carului. După şapte ani de învăţătură ies din şcoală învăluiţi în neguri şi ţinându-se cu mâinile de un fuior lung de un nor, care îi scoate în lumea noastră din celălalt tărâm îmbrăcaţi tot cu veşmintele cu care au intrat, iar din şcoală capătă o carte, un toiag sau un cârlig şi un frâu din scoarţă de mesteacăn, pe care totdeauna le poartă cu ei. Dintre ei însă unul totdeauna piere acolo, aşa că numai şase se re-ntorc“ (Gherman, 145). Apropierea de vrăjitori este dată şi de practicile de luare a manei: „Când vreau să se răzbune pe cineva sau pe un sat întreg, solomonarii îşi deschid suseele (lădoaie, hambare pentru bucate), ca bucatele oamenilor, ce le pustiesc ei, să meargă în suseele lor. De aceea se crede că solomonarii nu cumpără bucate niciodată“ (*idem*, 147).

La ucraineni, *чернокнiжники*, cum sunt numiţi solomonarii, colaborează de fiecare dată cu dracul, dar îl întreabă pe Dumnezeu unde să trimită grindină. Când îşi citesc cărţile, apa din lac îngheaţă şi atunci vin dracii şi fărâmiţează gheaţa, după care copiii morţi nebotezaţi o adună în saci; solomonarul însă este cel care îi trimite pe draci în nori, cu sacii de grindină. Şi, ca orice fiinţă demonică, nu se pot stăpâni să nu-şi depăşească atribuţiile. Când pământul are nevoie de ploaie, Dumnezeu îi trimite pe solomonari din Muntele Negru, dar ei se adună pe malul lacului şi citesc din cărţile lor, astfel că apa îngheaţă. Atunci Dumnezeu îi bate cu tunetele, dar ei se ascund în apă; tunetul sparge gheaţa, care cade împreună cu ploaia pe pământ. Protecţia împotriva unor asemenea puteri nefaste se realiza cu ajutorul aceloraşi personaje, trecute şi ele prin aceeaşi şcoală: „Uneori solomonarii se supără din nimica toată sau ascultă de sfaturi răuvoitoare şi pedepsesc prea aspru sate nevinovate pentru o vorbă rea a unuia. Atunci oamenii, ca să alunge năpasta de pe capul lor, cer ajutorul *oamenilor*

meşteri. Aceştia au fost şi ei pe vremuri solomonari, dar trecându-le vremea şi statornicindu-se în satul lor, au rămas numai cu ştiinţa şi înţelepciunea solomonărească. Cunoscând astfel toate tainele solomonăritului, ei ştiu să le frângă puterea“ (Olinescu, 345-346). În felul acesta, apare precizată limitarea în timp a puterilor, spre deosebire de vrăjitori, care, chiar dacă s-au născut cu aceste cunoştinţe sau le-au dobândit prin iniţiere, le pot avea toată viaţa, uneori, chiar şi după moarte: „Poporul crede că cel ce a învăţat solomonăria şi astfel a devenit solomonar nu rămâne viaţa întreagă solomonar, ci numai până îi ies anii. Atunci apoi încetează de a mai fi solomonar, dar în schimb ştie şi cunoaşte toate tainele solomonăriei, şi aşa ştie să le frângă puterea – îs mai tari decât solomonarii“ (Gherman, 148). Un astfel de contrasolomonar, când vede că se apropie furtuna şi prin nori zăreşte balaurul, se desculţă, pune jos încălţămintele cu talpa în sus şi „stă mare“ – stă în picioare – pe ele, apoi îşi întoarce pălăria şi aşa şi-o pune pe cap; ia patru furcuţe, le împlântă în patru părţi ale lumii făcând semn în aer şi zice: „Trage-te în alte părţi, Simioane“. În alte situaţii, contrasolomonarul, când vede că vine grindina, ia în mână un fier, cu acesta face cruce asupra norilor şi spune:

„Cu crucea te opresc;
Dacă eşti nor necurat,
Să te duci pe munţi pustii,
Dacă eşti curat
– Să vii!“

Faptul că acest personaj putea susţine o contraofensivă împotriva demonilor furtunii şi ai grindinei îi făcea pe oameni să nu i se împotrivească şi, în plus, să-i aducă ofrandele cuvenite. Se spunea că poţi cădea la înţelegere cu solomonarul, pentru a nu trimite piatra pe pământurile tale; pentru aceasta trebuie să-l inviţi la masă de Crăciun: masa rituală era făcută din şaptezeci şi şapte de feluri de seminţe. Ca în toate situaţiile în care se încheie un pact cu demonul, solomonarul ascultă rugăminţile oamenilor, dar, după moartea lor, sufletele acestora trec în subordinea duhului. O altă ipostază a solomonarilor este aceea a unor oameni înzestraţi prin naştere cu calităţi care le permit să ţină piept personificărilor furtunilor sau ale grindinei. Spre deosebire de perechea, egală ca putere, solomonar/contrasolomonar, cazul vâlvelor (oameni ce au calitatea de a-şi exterioriza sufletul în caz de nevoie) este diferit. Lupta se dă între un exponent uman, e adevărat, nu unul obişnuit, şi unul suprauman, demonic, adesea zoo- sau polimorf. La sârbi, *oblaćar, halovit* era numit cel care se bate cu balaurii ce aduc vremea urâtă (Tolstoi-Tolstaia, 1981, 107). La bulgari, asemenea exponenţi sunt uşor de identificat chiar de la naştere. În primul rând, există

credinţa că ei sunt rodul unei legături dintre demonii eolieni şi muritori. Prin tradiţie, copiii zmeilor se nasc cu aripi. Când se naşte un astfel de copil, douăsprezece fete îi fac haine şi îl îmbracă, pentru a nu se vedea că este zmeu. În tot acest timp se păstrează tăcerea, iar după aceea nici una din fete nu trebuie să spună că băiatul e zmeu, pentru că altfel ea va muri. Dacă nu se face aceasta, se crede că satul nu va dobândi un astfel de protector împotriva grindinei (Gheorghieva, 80). Există însă şi situaţii în care conflictul se dădea cu parteneri de putere aproximativ egală, fapt ce ne aminteşte din nou de un motiv mitologic des întâlnit, este vorba de cel intitulat „întrecerea vrăjitorilor". Astfel, lupta se dădea între *vâlvele* (sau, cum mai erau numite, *halele*) unor sate diferite: care dintre ele era mai puternică, trimitea grindina asupra satului vecin. La sârbi, *vlve* sunt reprezentările demonice care conduc norii; când se iau la bătaie începe să cadă grindină. În acest caz, pentru a feri pământul de grindină, femeia scoate din casă o găleată cu apă, pentru ca prima vâlvă să bea pe săturate; în timp ce una bea, cealaltă trece mai departe şi grindina se opreşte; când rivala o ajunge din urmă, din nou începe să cadă piatră (Sannikova, 1990, 352). Tot la sârbi, un astfel de personaj este numit *alovit ćiovek* – om posedat de *ală*. Născut cu căiţă şi posedând aripi invizibile, el este copilul unei *ale* şi al unei femei. Un om în care s-a instalat *ala* este deosebit de lacom, deoarece mănâncă pentru doi. În alte cazuri, el a căpătat aceste puteri în urma unei iniţieri: este om care a rămas viu după ce *ala* a suflat asupra lui. Are o putere deosebită, care nu poate fi înfrântă foarte uşor (se spune că poate fi ucis doar cu un glonte de aur sau de argint). Aceste imagini au constituit, pentru unele mitologii, o imagine frecventă. Tot sârbii credeau că fiecare om are propria *vjedogonja* (aceeaşi materializare exterioară a sufletului): când omul doarme, aceasta iese din trup şi are grijă ca gospodăria să nu fie atacată de hoţi. De asemenea, are grijă de propria-i persoană, pentru a nu fi atacată de alte suflete. Dacă ea va fi ucisă într-o încăierare, omul sau animalul respectiv va muri în somn (Afanasiev, III, 1869, 234-235). Aceasta pentru că astfel de solomonari pot fi şi animalele: la sârbi, reprezentanţii răi, de regulă păsări (vulturi), aduc norii de ploaie; cei buni, care apără lanurile, sunt boul sau cocoşul în vârstă de trei ani, alteori şarpele (Tolstoi-Tolstaia, 1981, 112). Ca şi pentru oameni, semnul că aceste animale erau solomonari era că ei mugeau, cântau sau se agitau în somn.

Divinaţia la purtător: aflarea şi influenţarea norocului. Reprezentări ale norocului în credinţele populare

Nu-i după cum îi zisa, ci după cum îi scrisa.
Ce ţi-e scris în frunte ţi-e pus.
De ce ţi-e ursita nu poţi să scapi.
Norocul este orb.
Norocul e cum şi-l face omul.
Fiecare cu norocul său.
Nu sta, că-ţi stă norocul.
Norocul nu stă în drum.

proverbe româneşti

1. *Personificarea norocului*

EXISTĂ CREDINŢE IZOLATE în legătură cu reprezentări ale *norocului/ piaza bună, ceasul bun* (în afara celor care pot fi reconstruite în opoziţie cu *piaza rea, ceasul rău*). Norocul poate fi întâlnit în credinţele româneşti sub două aspecte – ca însoţitor permanent al omului, sau ca intensitate pozitivă a destinului, realizată în anumite momente din viaţa omului: „Norocul e ca un înger, el umblă peste tot cu omul“; sau: „Când se naşte omul, i se naşte şi norocul lui; cât trăieşte omul, îi trăieşte şi norocul, până la moarte, când se sting amândoi“ (Pamfile-1, 1916, 49). În funcţie de destinul pe care îl primeşte omul la naştere, norocul este prezent la fiecare om în cantităţi diferite. De asemenea, modul de reprezentare simbolică a variaţiilor acestuia cunoaşte aspecte variate: „Ursitoarele torc, pentru fiecare om, câte un ghem. Ghemele se deosebesc după mărimea lor şi după tăria

firului. Când trebuie să se nască cineva, ursitoarele iau, la întâmplare, din grămada de gheme, unul, şi se duc cu el la naştere, de-l hărăzesc noului născut. Dacă acesta are noroc, ghemul este mare şi cu firul trainic. Ursitoarele desfac firul acestui ghem mai iute sau mai încet şi astfel se mai scurtează sau se mai lungeşte viaţa omului. Când omul trebuie să moară înainte de vreme, ursitoarele îi taie firul vieţii“ (Zanne, VII, 7). Aceeaşi idee de predestinare este întâlnită în numeroase mitologii. La azteci, fiecare persoană are un semn din naştere care îi determină viitorul în lumea de dincolo. Există trei lumi de dincolo posibile. Majoritatea muritorilor merg în Mictlan, un loc întunecos, situat într-un ţinut rece şi lipsit de fertilitate din nord. Tlalocan (locul lui Tlaloc, zeul ploii) este rezervat persoanelor decedate din cauza unei maladii legate de apă: gută, înec etc. Ei se află într-un ţinut fertil care este considerat ca un paradis terestru. În sfârşit, o lume de dincolo este rezervată războinicilor morţi în luptă şi femeilor moarte la naştere, care, timp de patru ani, însoţesc soarele în deplasarea lui (Pont-Humbert, 161). La egipteni, viitoarea mamă, care năştea pe vine, se sprijinea cu picioarele pe nişte cărămizi, numite cărămizi de născut, cărora li se conferea un caracter fatidic: acolo ar fi fost înscris destinul celui care se năştea. Adesea nu erau suficiente două cărămizi ca sprijin pentru picioarele femeii care năştea în poziţie ghemuită. Acestor aşa-numite cărămizi pentru născut li se atribuia importanţă, deoarece determinau soarta; potrivit papirusului Rhind, Thoth scrijela pe ele sfârşitul vieţii. Piatra naşterii este personificată de zeiţa Meskhenet. Încă în trupul mamei, ea formează copilului Ka-ul şi-i vesteşte de la naştere soarta. În cercul de zei de la Abydos apar patru Meskhenet ca slujitoare ale lui Isis. Pe lângă reprezentarea antropomorfă, zeiţa mai este redată şi sub înfăţişarea unei cărămizi pentru născut, având cap de femeie (Lurker, 51).

Bineînţeles, semnele externe ale persistenţei prezenţei norocului există la tot pasul: bunăstare materială sau fizică, reuşită etc. Ca însoţitor permanent, norocul îşi preia atribuţiile de ajutor în fiecare dimineaţă. O credinţă din Suceava spune: „Când îţi scârţâie uşa dimineaţa, îţi intră norocul în casă“ (Gorovei, 1995, 168). De asemenea, se spune, dacă te trezeşti dimineaţa cu faţa în sus, norocul te va ajunge în ziua aceea. În acest ultim exemplu, dominantă este opoziţia *sus*/*jos*, deosebit de activă în sistemul de reprezentări ale sacrului, mai puţin evidenţiată însă de noi. Ca şi în practicile propiţiatorii realizate pentru o bună primire a ursitoarelor, trebuie pregătită o ofrandă şi pentru noroc: „La lăsatul secului de postul Paştelui nu este bine să se strângă masa, ci să se lase aşa cum s-a mâncat la ea şi cu oarecare bucate şi vin, căci peste noapte vine norocul şi mănâncă şi el“ (*ibidem*, 168).

Legendele populare româneşti cunosc numeroase abordări ale temei norocului/destinului implacabil. După cum am văzut, norocul este un segment component al reprezentărilor mai largi ale soartei oamenilor, fiind ipostazierea acesteia la scară mică, constituind o prezenţă zilnică în viaţa omului. Ca în orice naraţiune având ca temă destinul uman, nota dominantă a povestirilor este dată de tragismul condiţiei umane, predestinate în momentul naşterii. Iată două astfel de povestiri: „Acuma zice că erau doi fraţi: unul bogat tare, că de bogat ce era, singur nu-şi mai ştia de rostul bogăţiei; celălalt sărac lipit pământului şi cu o casă de copii, cât nu-şi mai da seamă ce să facă şi să dreagă, doară i-o putea hrăni. Şi fratele cel bogat – precum sunt toţi bogaţii – cu nimica nu agiutară pe cel sărac, ci când îi cerea câte ceva ca să nu-i moară de foame cei flămânzi de pe cuptor, îl punea să muncească la casa lui cât ţi-i ziulica de mare şi cu vai nevoie îl răsplătea cu un căuş de făină. Fratele cel sărac s-a luat şi el într-o noapte şi s-a dus pe lanul frăţâne-său, ca să culeagă spicele căzute, să mai vie de hac foamei care sfredelea pântecele copiilor. Când mai ajungea la capătul lanului, văzu un om îmbrăcat cu straie albe. Şi-i zice omul cela cu straie albe: – Ce cauţi pe aicea, omule? – Ia culeg şi eu câte un fir de grâu picat, ca să-mi hrănesc copiii. – Uită-te, omule, că fratele tău doarme în pat şi-i îndestulat cu toate şi n-are nici o grijă, pentru că eu sunt norocul lui şi muncesc pentru dânsul. – Dacă eşti norocul frăţâne-meu, spune-mi, te rog, unde-i norocul meu? – Norocul tău şede la crâşmă, după masă. – Ia haideţi de mi-l arată şi mie, să-i dau o palmă. Şi s-au dus amândoi la crâşmă şi i l-a arătat. Şi a zis norocul omului aceluia sărac: «Să te scoli la miezul nopţii şi să iei o traistă şi să te duci în cutare vârf de munte şi să te uiţi în toate părţile, şi unde-i vedea foc, acolo să te duci. Şi are să-ţi zică un om: ce caţi? şi tu să zici: norocul meu. Şi are să te întrebe: ai traistă? şi tu să spui: am; şi să faci cum te-a învăţa el». Şi s-a luat omul cel sărac într-o noapte şi s-a dus în vârful unui munte, şi s-a uitat în toate părţile şi într-o zare, hăt departe, a zărit un foc. S-a dus acolo la focul acela şi a găsit un om care l-a întrebat ce caută. El i-a spus că-şi caută norocul. Omul l-a întrebat dacă are traistă: el i-a spus că are. Atunci omul acela i-a pus cărbuni în traistă şi i-a zis: «du-te acasă şi să-i sameni împrejurul casei». S-a dus omul acasă şi a semănat cărbunii împrejurul casei, precum l-a povăţuit cel de la foc, şi într-o noapte aude afară un huiet straşnic: zbierau oile, răgeau vacile, nechezau caii, se zburătăceau raţele şi gâştele; mă rog, ograda lui era plină de tot felul de dobitoace. Şi aşa omul cel sărac s-a îmbogăţit mai dihai decât frate-său, că *dacă are omul noroc, măcar să samene şi cărbuni, şi tot se face*“ (subl. ns., Zanne, VII, 427).

Povestirea este deosebit de interesantă prin prezenţa în structura ei a unor motive tradiţionale pentru acest gen. În primul rând, este vorba de motivul gardianului divin, un fel arbitru transcendent, depozitar al puterilor mitice comunitare. Norocul celor doi fraţi este implacabil *numai* dacă nu ştii cum să procedezi pentru reglementarea situaţiei date. Mai mult, din această legendă nu reiese foarte clar statutul norocului (respectiv, al nenorocului) de însoţitor individual. Norocul fratelui bogat îl sfătuieşte pe eroul nefericit să se lupte pentru schimbarea destinului său, adresându-se stăpânitorului tuturor noroacelor. Deci, dacă nu este izgonită această piază-rea, destinul omului curge implacabil în direcţia nepotrivită; dacă însă sunt întreprinse demersurile necesare *acolo unde trebuie*, soarta se poate modifica simţitor. Încă un detaliu interesant. În povestirea de mai sus norocul uman este dublu ipostaziat: există, pe de o parte, *omul îmbrăcat în straie albe*, însoţitorul permanent, dar şi *norocul materializat de cărbunii aprinşi* (despre semnificaţia darurilor primite în lumea cealaltă şi mai ales despre transformarea lor la venirea în lumea oamenilor, v. art. *Ieşirea din timp*, Olteanu-2, 140; prezenţa proverbului din final este o dovadă evidentă de pierdere a semnificaţiilor mitice ale obiectelor rituale).

Sunt însă şi situaţii în care ne confruntăm cu un anumit fatalism: nu se poate trece de „ce este scris"; iar dacă e să ai noroc – „Cine are noroc, dacă doarme, îl aşteaptă, dacă e grăbit, îl ajunge, dacă fuge, aleargă după el. Dar cine n-are noroc, orice ai face, cu norocul lui nu se-ntâlneşte" (Olinescu, 416). În cazul în care într-adevăr omul de la naştere fusese menit ghinionului, nici măcar elementele magice apărute în calea lui nu-i puteau schimba destinul. El era, de fapt, condamnat la un fel de cecitate rituală, semnificând imposibilitatea transgresării condiţiei sale. Iată povestirea lui Zanne despre omul fără de noroc: „Pe când Dumnezeu umbla cu Sfântul Petru pe pământ, s-au întâlnit cu un om la care găzduise ei în mai multe rânduri. Acel om era un om fără noroc, aceasta o ştia Dumnezeu, ca un atotştiutor ce este. Dumnezeu zise către Sfântul Petre: «–Petre! vezi pe acel om?» «– Văd, Doamne, zise tovarăşul său, acesta este omul care ne-a primit în mai multe rânduri în casa sa» «– Aşa este, zise Dumnezeu, el este un om fără noroc.» «– Cum, Doamne? zise atunci Petru; tu ştii aceasta şi nu voieşti să-l ajuţi, şi el de atâtea ori a făcut bine cu noi, primindu-ne în casa sa. Oare nu ar fi bine ca să-i dai o pungă cu bani?» «–Bine, zise atunci Dumnezeu tovarăşului său, însă el tot nu va vedea ca să o ia». Aşa se şi întâmplă. Dumnezeu trecând peste pod, puse la mijlocul podului o pungă plină cu bani, pentru ca trecând omul pe acolo să o ia. Dar ce să vezi? Omul

fără noroc, tot fără noroc; când intră pe pod, care era cam strâmt, închide ochii pentru ca să cerce dacă poate trece podul cu ochii închişi, şi astfel trecu pe lângă pungă fără a o vedea“ (Zanne, VII, 428-429). Nu este surprinzătoare în această povestire nici măcar atitudinea Creatorului, atotştiutor, dar doritor acum de a-i schimba cursul vieţii omului care l-a impresionat atât. Este vorba, pe de o parte, de un sentiment de regret pe care Dumnezeu din legendele populare îl încearcă faţă de implacabilitatea propriilor legi, pe care acum, deşi conştient de inutilitatea efortului, ar vrea să le modeleze puţin. În ceea ce priveşte ideea destinului ce transgresează chiar condiţia divină a creatorului, aceasta constituie un motiv frecvent întâlnit în asemenea naraţiuni. Deşi marea majoritate a credinţelor evidenţiază implacabilitatea destinului, există, nu de puţine ori, practici magice menite a-l influenţa, a-l schimba chiar. În Bucovina se crede că se poate „forţa“ norocul: „De Paşti, când preotul zice Christos a înviat! tu zici: dar eu împuşc!... dacă eşti vânător; dar eu pescuiesc!... dacă eşti pescar – şi vei avea belşug tot anul. Dar prin asta ţi-ai vândut sufletul iadului“ (Papadima, 112-113). Megleno-românii cunosc chiar procedee prin care se poate „fura“ norocul cuiva: de aceea, ei „nu deschid în noaptea Crăciunului nimănui uşa şi nu răspund la nici o întrebare de afară, ca să nu li se fure norocul. O femeie, ca să fure norocul din casa unor oameni mai bogaţi, se dezbrăcă în pielea goală, veni apoi la casa acestora şi începu să-i cheme pe un ton mai jalnic. Dintre membrii acestei familii avute, unul, care nu ştia de însemnătatea păstrării datinei, a greşit şi a întrebat: «– Cine este? – Eu, răspunse femeia, – dar nu te vreau pe tine, nu te chem pe tine, ci averea ta din casă!» Din momentul acela a zburat norocul avutului în casa acelei femei“ (Pamfile-1, 1916, 74).

Astfel de practici de influenţare a norocului cu ajutorul magiei similarului sunt întâlnite la multe popoare. Se realizează, astfel, evitarea destinului, substituind o calamitate falsă uneia reale. În Madagascar, de exemplu, unde destinul fiecărui om este determinat de ziua şi ora naşterii sale, este mai uşor de realizat acest lucru. Dacă cineva este născut în prima zi a lunii a doua (februarie), când va deveni major casa îi va arde până la temelii. Pentru a evita catastrofa, părinţii copilului, rudele etc. vor ridica o magazie pe un câmp şi îi vor da foc. Dacă se doreşte ca ceremonia să aibă într-adevăr un rezultat real, copilul şi mama lui trebuie să fie aşezaţi în simulacrul de casă şi scoşi ca tăciunii din locuinţa cuprinsă de flăcări înainte de a fi prea târziu (Frazer, 1980, I, 81-82). La români, credinţa în posibilitatea de a influenţa destinul şi, deci, implicit, norocul sau ghinionul

unei persoane se putea realiza prin „obligarea“ demonului de a-şi schimba atitudinea (=natura activităţii) pe care o avea în lumea cealaltă, astfel modificându-se şi destinul omului în lumea noastră: „Norocul omului bogat e foarte muncitor. Asudă şi munceşte de dimineaţă până seara, numai ca omul lui să fie bogat. Cel sărac are un noroc bogat sau leneş, care stă toată ziua şi nu face nimic, şi atunci omul trebuie să muncească singur pentru el“ (Olinescu, 416). Acolo, se spune că sunt oameni fel şi chip. Iată cum povesteşte un „călător“ curajos cele văzute în lumea noroacelor: „Unii dormeau pe drumuri, prin ogrăzi, alţii pe prispe, alţii odihneau în case, alţii în palate mari, frumoase. Unii munceau aşa ca să nu-i găsească moartea stând degeaba; alţii mai din greu; alţii încercau şi trăgeau cu sapa – mă rog, fel de fel, după cum felurită este şi lumea asta a noastră. Fiecare îşi are acolo acest *alter ego*. Dacă el acolo munceşte, ai... Te poţi duce la el acolo, să-i ceri socoteală, să-i tragi un toc de bătaie de să se-nveţe minte“ (Papadima, 113).

Piaza rea

Piaza rea este un duh rău, al nenorocului, care se întrupează într-un om, un câine negru sau găină care cântă cocoşeşte (Olinescu, 422). Şi oamenii însemnaţi sunt consideraţi a fi tot piază rea, adică aducători de ghinion: spâni, oameni cu părul roşu, pociţi, ologi etc. În afară de reprezentarea piezei rele, a nenorocului, ca o ipostaziere a ursitei nefaste a unei persoane, apar frecvent imagini în care personificarea ghinionului nu este legată neapărat de o anumită persoană: de fapt, omul în preajma căruia şi-a făcut apariţia (sub semnul anormalului, al nefirescului) nu este decât o persoană aleasă de demon pentru a-şi transmite intenţiile pe care le are referitor la un individ sau la o comunitate: „Nu ştiu, adevărat ori minciună, dar s-aude că departe, undeva, s-ar fi născut o nălucă aşa cum nu s-a mai pomenit: la mărime-i băiat, la chip îi om bătrân, cu barbă, cu musteţi, şi zice că îndată ce l-a făcut mă-sa, el a prins a grăi. Ş-a zis: «Să nu mă botezaţi, că eu oi şedea nebotezat. Da să ştiţi de la mine, că anul ista pâine pe câmp are să fie de-are să facă bureţi şi n-au să poată căra oamenii; decât, la toamnă, nici pe dânşii n-au să-i poată căra la groapă!»“ (Pamfile-1, 1916, 100). Sub aceeaşi înfăţişare zoomorfă poate apărea şi norocul (varianta benefică a destinului): „Un câine pripăşit la casa cuiva aduce noroc şi nu trebuie alungat“. Dar şi piaza rea „de multe ori trăieşte în chip de câine, ce vine de cine ştie unde sau se naşte la casa unui om, o dată cu începutul unui şireag de nenorociri mărunte deocamdată; după o vreme, seara, începe să urle, să

se ude pe pereţi şi să se murdărească prin ogradă. Un astfel de câine trebuie îndată izgonit sau ucis“ (Pamfile-1, 1916, 95). În schimb, „când piaza rea se încuibă într-o găină, e obiceiul ca să i se taie gâtul imediat, ca prin moartea ei să se adeverească cobirea morţii şi să se alunge astfel primejdia nenorocirii de la cei de-ai casei“ (Olinescu, 422-423). Se crede, de asemenea, că „duhul cel rău îşi poate îndeplini menirea lui mai uşor sub forma unor persoane care au mai multă trecere în faţa oamenilor (preoţi, călugări, babe etc.) decât dacă s-ar arăta sub forma lui proprie“. De aici şi practicile de anihilare a efectului negativ: când vezi un preot trebuie să treci drumul de-a curmezişul, să faci trei paşi înapoi, să scuipi de trei ori peste umăr, să arunci cu ţărână, fân, pietre, ace etc. (Pamfile-1, 1916, 101).

2. *Practici divinatorii de aflare a norocului*

Credinţele populare româneşti cunosc în general drept moment-cheie de manifestare a norocului şi, de fapt, şi unica posibilitate de a-l influenţa, momentul naşterii persoanei respective. În alte mitologii toate momentele liminale erau marcate de prezenţa zânelor-ursitoare, adevăraţi îngeri protectori, care veneau special pentru a-l îndruma pe protejatul lor în noul mod de viaţă. Ecouri ale acestor reprezentări se fac simţite şi în credinţele româneşti referitoare la obligativitatea desfăşurării unor practici cu caracter augural-divinator în cadrul ceremonialurilor de căsătorie sau de înmormântare, pe lângă momentele predilecte, propice schimbărilor, care erau ajunul Noului An, eventual al marilor sărbători religioase.

2.1. În cadrul ceremonialurilor de trecere

2.1.1. Aflarea şi influenţarea norocului la naştere

„Copilul născut lunea are noroc şi viaţă îndelungată“; „Să bagi de seamă cine moare în ziua când ţi s-a născut copilul, că norocul lui va fi ca şi al acelui ce a părăsit lumea“ (Gorovei, 1995, 167, 169). La români ursitoarele sunt trei (şapte, nouă, douăsprezece etc.) fecioare îmbrăcate în alb (rar trei bărbaţi), care ursesc soarta nou-născuţilor în primele opt zile de la naştere (întâia noapte, primele trei nopţi, a treia, a cincea şi a şaptea, a opta etc.). Ele coboară în casă pe horn şi, la căpătâiul copilului, îi prezic/hotărăsc acestuia soarta. Unele credinţe individualizează divinităţile, dându-le nume: *Ursitoarea* este cea mai mare dintre ele, ea ţine furca şi fusul; *Soarta* – care toarce – este mijlocia, iar *Moartea*, ultima, mezina, curmă firul (Pamfile-1, 1916, 8). Ca şi la alte popoare, ursita

ultimei este hotărâtoare (nu numai pentru că este chiar moartea, sfârşitul). Spusa lor nu trebuia auzită. Există informaţii privitoare la prezenţa unei ameninţări-blestem adresate potenţialilor indiscreţi, ameninţare rostită în finalul actului ursirii (Kernbach, 1983, 720). De la această regulă se abătea doar moaşa, iniţiata, cea care făcea legătura între lumi. De altfel, pedepsiţi erau nu numai cei care trăgeau cu urechea, încercând să afle puţin mai devreme soarta, ci şi „cel ce se uita spre fereşti în cele dintâi trei nopţi ale naşterii unui copil (...), întocmai cum este osândit şi cel ce ascultă vitele care vorbesc în noaptea de Sf. Vasile, când proorocesc viitorul" (Pamfile-1, 1916, 12). Influenţarea ursitei se putea realiza prin ritualuri de *captatio benevolentiae*. Pentru primirea ursitoarelor, în primele trei zile de la naştere, se pregătea o masă, pe care se punea pâine, sare şi apă. După ce ursitoarele se sfătuiau asupra viitorului destin al copilului, cea de-a treia (după unele credinţe – cea mai bătrână) hotăra soarta: „Să aibă traiul meu din cutare zi şi somnul meu din cutare noapte!" (*idem*, 4). Tot ca urmare a credinţei lor în această magie a similarului se spunea, în multe regiuni ale ţării, că părinţii copilului trebuie să fie veseli în primele opt zile de la naşterea lui, pentru că altfel se întristează ursitoarele, şi cum vor fi ele în acele opt zile, aşa va fi copilul toată viaţa (este, de fapt, o contaminare cu magia începuturilor, a primei zile; cf. credinţele referitoare la Anul Nou, Paşte etc. – cum va fi prima zi a respectivei sărbători, aşa va fi tot restul anului). Soarta hotărâtă de ursitoare, după cum spun unele credinţe, poate fi influenţată pozitiv, cu ajutorul unei rugăciuni:

„Sfintelor,
Bunelor,
Să v-aducă Dumnezeu curate,
Luminate,
Bune ca pâinea,
Dulci ca mierea,
Line ca apa"
(Papadima, 112).

Sau:

„Sfintelor, bunelor,
Să veniţ la aces' prunc
Line ca apa,
Moi ca pâinea,
Dulci ca mierea.
Să-i daţ' zile multe, fericite;
Cu zilele să trăiască,
Cu norocu să se hrănească"
(Buga, 194).

Faptul că acest moment era important pentru copil este observat nu numai din instituirea drumului destinului. Era un moment liminal, plin de pericole, deoarece şi atacurile forţelor malefice se intensificau, pentru că răpirea sau schimbarea copilului se putea face numai înainte de a-i fi croit ursitoarele soarta. Caracterul implacabil al ursitei este de necontestat, deşi

se consemnează şi încercări de anulare a ei: se spune că ursita poate fi abătută prin încercarea de a face abstracţie de ea. Moaşele, care au auzit ursita, puteau evita deznodământul fatal al copilului făcându-l să ocolească locul sau chiar momentul nefast menţionat în prezicere (Vulcănescu, 166). Dincolo de menirea ursitoarelor, încă de la naştere copilul putea prezenta semne consacrate ale norocului viitor: „Unii vin pe lume cu cămeşă; această cămeşă ţărancele noastre o întind pe steble de busuioc de dragoste, ca să le fie copilul norocos; şi când o fată capătă o asemenea cămeşă, o poartă cusută-n hainele ei, având credinţă nestrămutată că va alunga faptul de la ea şi-i va aduce noroc şi bărbat bun“ (Sevastos-1, 138). Evident, ca o materializare exterioară a norocului, „cămaşa“ putea să-şi exercite valenţele faste asupra celui ce o poseda; astfel că, se credea, cine s-a născut cu cămeşă şi o pierde, îşi pierde norocul (Sevastos-2, 219). Tot în momentul naşterii mai puteau fi desfăşurate alte practici de propiţiere: „De copilul se naşte pe lume cu ziua lui o zi mare sau cu primejdie, atunci trebuie numaidecât să-i pui numele zilei aceleia, căci altfel înnebuneşte ori nu mai are noroc pe lume“ (*idem*, 221). La scurt timp de la naştere, momentul botezului era considerat a avea şi el o importanţă hotărâtoare asupra dezvoltării ulterioare a vieţii copilului, mai ales prin manipularea „măsurii“ acestuia, a lumânării însoţitoare. Ursirea copilului se putea continua când se realiza lumânarea de botez: în timp ce aceasta era împodobită, nimeni în casă nu trebuia să rostească o vorbă grea, pentru a nu-i dăuna copilului (Sevastos-2, 197). Ursită în acest fel, umplându-se de sacralitate, se încerca păstrarea cu mare grijă a lumânării, implicit a norocului adăpostit în ea. De aceea se spunea: „Nici o fărămăturică de ceară de la lumânările de botez a copilului să nu cază pe jos, să se calce în picioare norocul copilului“ (*ibidem*, 196). Mai mult, dacă lumânarea de botez putea fi adusă aprinsă până acasă, pe senin ori pe ploaie, era un semn imbatabil că acel copil are noroc (*ibidem*, 222). Considerându-se că perioada copilăriei era un interval destul de mare în care se puteau obţine acumulările cantitative şi calitative necesare, desăvârşirea copilului realizându-se treptat, stabilizarea norocului se putea face şi în afara momentelor naşterii sau botezului. În Ardeal, de exemplu, pentru ca copiii să fie cu noroc, fiecare gospodină, când scoate pâine din cuptor, rupe una copiilor în cap. Niciodată nu fac pâinile fără soţ, căci se tem de pagubă (Sevastos-2, 222).

2.1.2. Aflarea şi influenţarea norocului la nuntă

Nunta era şi ea considerată un moment hotărâtor în viaţa oamenilor, care-şi uneau atunci destinele. Cum va fi căsătoria, dacă vor avea parte de noroc sau nu, de copii frumoşi, de împlinirea fiecăruia dintre miri ca persoană etc. – toate aceste întrebări căutau să-şi afle cât mai curând răspuns. Oamenii nu se mulţumeau numai cu observarea de la distanţă a unor semne ce prevesteau mersul lucrurilor: „Care-i plouă la nuntă, are noroc“ (Gorovei, 1995, 169). Tot atunci încercau să ţină seamă de o serie de interdicţii referitoare la tinerii căsătoriţi. Norocul, sporul viitoarei gospodării era cel mai important de păstrat: „Dacă se ia ceva de la însurăţei se crede că li se ia norocul; Colţurile batistelor mirilor nu se leagă, ca să nu se lege norocul“ (Gorovei, 1995, 169).

2.1.3. Aflarea şi influenţarea norocului la înmormântare

Fără îndoială, momentul morţii unei persoane nu putea să mai influenţeze destinul omului respectiv; acesta constituia însă un nou moment de cotitură pentru membrii familiei, care erau astfel la un pas de a-şi pierde echilibrul, contribuţie adusă de-a lungul vieţii şi de cel care acum o părăsea. Situaţia era valabilă şi în cazul unui copil: „Dacă moare într-o familie copilul cel întâi, apoi se crede că acea familie nu va avea noroc“ (Gorovei, 1995, 169). Dacă un mort în viaţă a fost norocos, membrii familiei lui îi iau măsura, pe care o ţin în grinda casei, ca norocul să nu se îndepărteze de acea casă (*idem*). În mod asemănător, pentru anihilarea duşmanilor familiei se măsoară lungimea urmei celui duşmănit şi se aruncă în sicriu în credinţa că îi va îngropa norocul (Bodeanu, 192-193). În virtutea acestei puteri deosebite concentrate în această sfoară rituală, procedura de „fixare“ a dimensiunii era riscantă, fapt pentru care se impuneau precauţii deosebite: „După ce s-a aşezat mortul pe laiţă sau pe masă, un vecin sau alt bărbat care e meşter de sicrie vine cu o trestie lungă sau cu un băţ de alun şi ia măsura mortului şi după aceea îi face sicriul, luând în acelaşi timp foarte bine de seamă ca nu cumva să fie mai lung decât mortul, căci atunci se crede că, dacă mortul s-ar îngropa cu acel sicriu, locul rămas deşert ar chema şi pe rude după dânsul. În Bucovina acea măsură se ia de regulă cu o aţă care se pune apoi într-o bortă ce se face deasupra uşii de la odaia în care mortul şi-a dat sufletul şi apoi, lipindu-se bine, rămâne acolo pentru totdeauna“ (Marian-3, 1995, 154). Asocierea acestei măsuri cu sufletul persoanei, vii sau moarte, se face şi în cadrul practicilor de propiţiere: „Dacă s-a întâmplat să moară vreunul fără lumină, neamurile sale cele mai apropiate se duc la

biserică, măsoară cu feştila înălţimea uşii împărăteşti de la altar, fac o lumină de lungimea aceasta şi apoi o dăruiesc în ziua de Vovedenie la biserică, anume ca să ardă duminica şi de sărbători pe când se liturgiseşte“ (*idem*, 27). Odinioară era necesar ca unele obiecte (cum ar fi „măsura mortului“ sau aţa cu care i-au fost legate picioarele) să fie păzite cu mare grijă, pentru că ele puteau fi folosite pentru vrăji. Piedica mortului se folosea pentru potolirea vrajbei („lega gurile rele“), pentru câştig de cauză în unele pricini sau pentru „împiedicarea“ unor căsătorii. Dispariţia „măsurii mortului“ stârnea o şi mai mare îngrijorare, deoarece se credea că oricine va fi măsurat cu sfoara respectivă va muri subit (Ciubotaru-1, 375).

În alte cazuri, depozitarul norocului (de fapt, al puterii vitale a omului) era părul: „De la un mort se păstrează puţin păr din cap, ca dacă el va fi avut noroc, să nu se ducă şi norocul din casă“ (Gorovei, 1995, 169); „Când se piaptănă mortul este datină a-i tăia puţin din păr, care se pune în ceară şi se păstrează de către neamurile lui în pălămida lăzii, spre aducere aminte, alţii îl pun şi ţin în laviţa lăzii şi iarăşi alţii scot un cui din părete şi vârându-l în locul aceluia, bat cuiul la loc peste dânsul sau fac o bortă în uşorul de sus al uşii, îl vâră în borta aceea şi astupându-l, îl lasă apoi pentru totdeauna acolo. Aceasta se face pentru norocul casei“ (Marian-3, 1995, 40-41).

Păstrarea unor elemente care-l reprezentau pe cel dispărut nu era suficientă pentru asigurarea bunăstării viitoare a gospodăriei respective. Grâul constituia una din componentele esenţiale în recuzita terapeuticii magice sau în descântecele de noroc. Pentru „statul casei“ (pentru ca norocul să rămână în casă) se răsucea o lumânare lungă, de forma unei spirale, în mijlocul spirelor punându-se pe rând nouăzeci şi nouă de boabe de grâu (uneori amestecate şi cu alte feluri de seminţe). Concomitent se rostea descântecul:

„Blestem rău pe casă,
Necaz, boală, rău,
Dacă ai venit, de la răsărit,
De la miazăzi, de la miazănoapte
Dacă ai venit pe soare, pe stele,
Pe lună şi nu-i de bună,
Să te spulberi ca jarul
Să sece amarul.
Să te topeşti ca ceara,
Să arzi ca lumânarea.
Norocul să se-ntoarne strecurat,
Ca grâul cel curat,
Ca lumina luminat“
(Bocşe, 278).

Existau însă şi situaţii în care nu era nevoie de reţinerea esenţei intime a mortului, a norocului acestuia, pentru bunăstarea urmaşilor lui. Membrii familiei se mulţumeau cu norocul propriilor lor persoane, încercând să evite ca mortul să nu le ia norocul sau chiar să nu-şi ia, pe lumea cealaltă, partea

cuvenită în urma muncii depuse cât a trăit pe pământ. În acest scop se căutau soluţii pentru liniştirea acestuia prin intermediul unor ofrande rituale. Uneori, ofrandele constau în bani: „În Ţara Românească este datină de a se pune în sânul mortului douăzeci şi patru de parale să plătească la cele douăzeci şi patru de vămi câte o para, iară la degetul cel mic de la mâna dreaptă i se leagă, spre acelaşi scop, o para de argint ori şi de aramă, de unde vine apoi şi locuţiunea proverbului, zicându-le celor bogaţi şi zgârciţi că «nu o să iei lumea cu tine, ci tot o para legată la deget»“ (Marian-3, 1995, 56). Dar dacă banii au apărut târziu în societatea românească, trocul se putea încheia cu acele bunuri care prin tradiţie erau afectate de pierderea manei, a norocului, fapt ce se răsfrângea asupra întregii gospodării: „dacă n-au dat sau cel puţin n-au menit măcar la unul din cei din casă vreun capăt de vită de sufletul celui mort, atunci desigur trebuie să piară vreo vită la casa respectivă. Ba unii cred că dacă se întâmplă să piară vreo vită înainte de repauzarea celui mort, vita respectivă a fost norocul lui şi aceea s-a dus ea înaintea răposatului“ (*idem*, 191). În afara colacilor rituali, oferiţi de pomană la zilele mari, la înmormântare se obişnuia să se facă o turtă specială, înlocuitoare a manei câmpului: „După ieşirea sufletului, găzdăriţa casei făcând din făină de grâu o turtiţă arsă, o aruncă după suflet pe fereastră şi zice: «Iacă astă turtă arsă, ca să-ţi fie de bucate, ca să nu mai vii l-astă casă»“ (*ibidem*, 311).

2.2. În ajunul sărbătorilor calendaristice

Activarea forţelor sacre în preajma sărbătorilor este principiul de bază de constituire a reprezentărilor legate de timpul sacru. Momentul culminant, care rămânea un deziderat pentru multe din persoanele ce practicau divinaţia în aceste clipe de ruptură temporală, era *deschiderea cerului*. Legendele dezvoltate în jurul acestui motiv sunt numeroase în mitologia română. În noaptea de Sfântul Vasile (sau de Anul Nou, Bobotează, Paşti sau Crăciun) se deschide cerul şi numai acei oameni foarte credincioşi, curaţi la suflet îl văd când se deschide. „Iar când se deschide, atunci acolo se arată mai întâi ceva tare albastru, apoi o roşaţă de-ţi ia ochii; şi cine o vede, să ceară de la Dumnezeu în acea clipeală ce pofteşte, că toate i se vor da“ (Marian, 1994, I, 7). În acest sens, tradiţională este povestirea următoare: „Povestesc oamenii că un om avea capul foarte mititel şi s-a pus de a păzit toată noaptea şi, când a văzut că se deschide cerul, a zis: «Dă-mi, Doamne, un cap mare». Şi cum şedea el cu capul scos afară, printre drugii ferestrei, o dată i s-a făcut capul mare cât o baniţă şi a şezut acolo până la celălalt an, când s-a rugat

să-i facă capul mai mititel, de l-a putut scoate înapoi“. (Gheorghiu, 6-7). Ca în acest exemplu, puterea de acţiune a farmecelor şi vrăjilor (benefice sau malefice) nu era mereu nelimitată. Frecvent se pomeneşte răstimpul de un an în care sunt active actele magice. În acest sens amintim o legendă care le are drept personaje pe temutele spirite ale aerului, pe *iele*: „Un om s-a culcat în câmp, lângă un copac. Noaptea a auzit un car scârţâind şi oprindu-se lângă copacul unde dormea. În care erau trei femei şi una a spus că i s-a pierdut una din «peteacile» carului. Alta a sugerat să ia vinele omului culcat acolo şi i le-a luat. Când a vrut omul să se ridice, a văzut că era moale, olog de picioare. Peste un an, omul s-a dus în acel loc, a venit iar carul cu cele trei femei. Una din ele a spus să i se restituie vinele de la picioare, căci şi-au făcut treaba cu ele şi apoi nici nu mai sunt bune de ceva, deoarece s-au ros de carâmbul loitrelor. Vinele i-au fost puse la loc, omul a început să umble, dar cu oarecare greutate, deoarece vinele erau cam roase“ (Fochi, 145). În general performarea practicilor cu caracter oracular nu este văzută cu ochi buni (nu atât de Biserică), mai toate încercările cutezătoare fiind pedepsite. Se spune, de asemenea, că în noaptea Sfântului Vasile sau a Anului Nou toate vitele vorbesc ca oamenii şi că în acel timp când vorbesc ele nu e bine să le asculţi. Cel ce le ascultă e pedepsit cu moartea. „Aşa, istorisesc unii, că înspre seara Sfântului Vasile, voind un român a auzi ce vorbesc boii în grajdul său, se duse să-i asculte. Unul dintre boi, văzându-l că vine anume ca să-i asculte, zise soţului său: «– Mănâncă, frate, şi te odihneşte bine, căci poimâine vom duce pe stăpânul nostru la groapă şi nu ştiu de acolea înainte cum ne va merge!» Şi într-adevăr această profeţire s-a şi împlinit, căci chiar în seara predestinată stăpânul lor muri şi a treia zi boii trebuiră să-l ducă la ţinterim“ (Marian, 1994, I, 7).

Opoziţia gol/plin este o opoziţie fundamentală din cadrul sistemului mai amplu ce face distincţie între lumea pământeană şi cea supranaturală. Este vorba, în primul rând, de un element primar al logicii tradiţionale, plinului (pozitiv, fast) corespunzându-i, în mod firesc, golul (negativ, anulare a realităţii, lipsă, nefast). Ieşirea „cu plin“ reprezintă un semn bun („în plin“ > împlinire), iar ieşirea cu sec, cu vasul gol – e semn rău: „Unii cred că ieşirea cu gol e semn rău numai pentru cel plecat în călătorie“ (Muşlea-Bârlea, 505). Opoziţia gol/plin este activată frecvent în numeroase practici magice. De exemplu, în cadrul sistemului de ceremonii oraculare numit „magia primei zile“: „Dacă vrei să ştii dacă eşti cu noroc, ia un ou roşu sfinţit din ziua de Paşti, pune-l de o parte, păstrează-l până la anu în ziua de Paşti, şi atunci sparge-l: de va fi gol, n-ai noroc; de va fi plin, eşti

cu mare noroc“ (Gorovei, 1995, 167). Cu valoare de prognoză, în cadrul magiei meteorologice, puteau fi efectuate alte observaţii: „Când e lună plină în seara Sfântului Vasile, atunci anul următor va fi mănos; când nu e lună plină, va fi sec, neroditor“ (*idem*, 84). „Dacă iarna va fi omătoasă sau plină, e semn că vara următoare va fi roditoare; iar când e goală, când nu e mult omăt, atunci vara va fi slabă“ (*ibidem*, 85). Alte practici efectuate la Crăciun, sau la Anul Nou îi anunţau gospodarului norocul, roadele bune pe care le putea obţine în anul ce venea: „Se obişnuieşte să se pună în colţurile unui ştergar grâu, porumb, fasole, cartofi, iar cineva legat la ochi atinge unul din colţurile ştegarului. Planta pe care se pune mâna mai întâi va da rodul cel mai bogat în anul ce vine“ (Ciubotaru-2, 108). O practică asemănătoare, realizată de această dată cu scop premarital, oferea informaţii asupra viitorului fetei, atât în ceea ce priveşte întemeierea familiei, cât şi norocul pe care-l va avea în gospodărie: „Fetele care vor să ştie de ce vor avea noroc, iau în presara Sânzienelor o floare galbenă, numită sânziană, şi împletesc din ea cunună, şi apoi o aruncă pe casă; a doua zi dimineaţă se uită la acele cununi şi află, dacă are fata noroc la oi, păr de oaie; dacă are noroc la vite cornute, păr de vită; iară dacă aceea nu are noroc de fel, află pe cunună păr de mâţă sau câne“ (Gorovei, 1995, 168).

2.3. Practici cotidiene (recomandări şi interdicţii)

Observaţiile evoluţiei norocului în decursul anului calendaristic sau al vieţii omului au impus anumite recomandări, făcute cu scopul de a-şi asigura dobândirea sau măcar păstrarea norocului, alături de respectarea strictă a interdicţiilor corespunzătoare, în vederea evitării dezechilibrelor sau a situaţiilor-limită, de pierdere irecuperabilă a acestuia. Astfel, deosebit de numeroase erau *semnele* exterioare care puteau fi „citite“ în cunoştinţă de cauză; lectura acestora era indispensabilă, pentru a se putea preveni sau explica anumite tulburări de comportament/de stare: copilul cu fire de păr alb va fi norocos; de asemenea, când faci noiţe albe pe unghii, este un semn sigur de noroc (Gorovei, 1995, 168, 170). Sub forma unei pieze bune, prezenţa (sau absenţa) unor vieţuitoare pe lângă curtea omului furnizau şi ele informaţii însemnate: „Se zice că dacă fuge mâţa de la o casă, şi se duce la alta, apoi ia cu sine norocul de la casa cea întâi şi-l duce la cea a doua; Când îţi vin paseri sau vite străine în bătătură, ai semne de noroc; Când pleci cu dobitocul la târg, să iai din părul lui şi să zici: nu dau norocul, ci dau dobitocul; la fel: Banul de găsit să-l strângi, că-i cu noroc“ (*idem*, 170). Şi o polarizare a norocului în funcţie de sex: „Se crede că dacă intră într-o

casă nouă mai întâi[1] un bărbat ca oaspe, acea casă va fi norocoasă“ (*idem*, 171). Cunoscând aceste semne şi multe altele asemenea lor, puteau şi trebuiau să fie respectate anumite precepte, în vederea asigurării bunăstării multdorite. Am văzut că începuturile de orice fel sunt faste. De aceea, „când îţi scârţâie uşa dimineaţă, îţi intră norocul în casă“, sau: „Cere lunea cu împrumut, ca să ai noroc la căpătuială“ (Gorovei, 1995, 168). À-propos de căpătuială: „Cine scaldă nouă morţi, toată viaţa are noroc la căpătuială“ (*idem*, 169). Dar dacă norocul putea fi dobândit aşa de lesne, este firesc să aflăm că şi pierderea se putea realiza la fel de uşor: „Când te uiţi mâncând în oglindă, îţi mănânci norocul; Să nu mănânci din prag, că-ţi mănânci norocul; Bucăţica de pâine scăpată din mână nu se lasă nemâncată, că îţi rămâne norocul“ (*ibidem*, 170, 171). Norocul putea să fie şi aruncat, alungat, nu numai mâncat: „Seara nu se dă gunoiul afară din casă, după ce se mătură, ci se păstrează într-un colţ, până a doua zi, căci dai norocul afară; Seara nu este bine să dai foc din vatră vecinului sau oricui, cum şi mălaiu, căci îţi dai norocul; Din seminţuri, primăvara să nu dai nimănui, până ce nu vei pune tu întâiu, că-ţi dai norocul la roade, şi nu se fac; Când te speli, să nu te ştergi pe picioare, că ştergi norocul“ (*ibidem*).

[1] Vezi şi: „În ziua de Anul Nou dimineaţa dacă îţi intră în casă băiat, tot băiat va naşte şi femeia grea ce se află în casă. Sau vitele ce sunt însărcinate în gospodărie vor naşte de parte bărbătească“ (Niculiţă-Voronca, 125).

Farmece de dragoste şi de ursită. Aducerea ursitului

– ...De noaptea Sfântului Andrei
Ursitul mi l-a arătat în faţă.
– Şi mie, zău! într-un cristal:
Ostaş, cu mândră-nfăţişare,
De-atunci mă uit din vale-n deal,
Să-l văd odată că apare

Goethe, *Faust*, 22

1. *Ursita*

Într-o mitologie în care predestinarea joacă un rol fundamental, era de aşteptat ca şi domeniul magiei iubirii să cunoască propriile sale delimitări. De la naştere, am văzut, viaţa omului îşi primea cursul pe care aceasta trebuia, vrând-nevrând, să-l parcurgă. În capitolul consacrat norocului am făcut cunoştinţă cu câteva din practicile prin care putea fi influenţată soarta unei persoane, în sensul obţinerii unor auspicii favorabile desfăşurării tuturor întreprinderilor acesteia. Ursitoarele îi meneau omului şi partenerul de viaţă, şi fericirea sau nefericirea în căsnicie, numărul copiilor pe care-i va avea ş.a.m.d., lucruri care, chiar dacă nu erau cunoscute mereu din vreme, cu toată strădania depusă în cadrul ritualurilor premaritale de aflare a perechii, se puteau deduce treptat. Mai mult decât în cazul norocului, al *ceasului-bun* în care se putea naşte sau nu fiecare individ, perechea sufletului trebuia să coincidă perfect cu partenerul de viaţă (exemple de situaţii nefericite, de căsnicii nereuşite fiind întâlnite la tot pasul). De aceea

era firesc ca şi această chestiune să fie explicată şi teoretizată, principiile rezultate circulând, bineînţeles, numai în cercul cunoscătorilor. Astfel, se spunea că feciorii rămâneau neînsuraţi din cauză că sunt sau prea urâţi şi proşti, sau prea pretenţioşi, sau „pentru că li-i ursita mică, sau pentru că le-a murit ursita. Când însă ursita a crescut mare, deşi sunt bătrâni, totuşi se însoară. Unii feciori nu se însoară niciodată, fiindcă le-a murit sau n-au avut defel ursită“ (Marian-2, 1995, 21).

Cu toate ocheadele aruncate, în momentele liminale, în lumea cealaltă, pentru a se asigura de comportamentul potrivit în vederea ocolirii eventualelor „capcane“, ale erorilor de interpretare a semnelor, s-a dovedit că alegerea partenerului era deosebit de hazardată şi cu greu se putea realiza aşa cum trebuie chiar de la prima încercare. Era evident că fiecare om îşi are undeva, în această lume, perechea. Destinul putea juca însă feste, astfel că îşi puteau uni vieţile persoane total incompatibile. De aceea filosofia populară a considerat necesare câteva precizări. „Prin ursită se înţelege soţia fiecăruia. Se crede că un om are trei ursite. Adică are dreptul la trei femei în viaţă. Dacă, la căsătorie, o nimeresc pe cea de-a treia, atunci trăiesc cu ea până la moarte. Dacă o nimeresc pe cea de-a doua, atunci aceasta, după un timp oarecare, moare şi el o ia pe a treia. Dacă o nimereşte pe cea dintâi, atunci va avea în viaţa lui trei femei. Când doi soţi se despart însemnează că bărbatul nu a nimerit pe nici una din cele trei ursite şi a luat pe alta străină“ (Zanne, VII, 210-211). Alteori se face chiar referire la „legea creştină“, pentru a face mai acceptabilă această viziune: „Fiecare om are trei ursite. Ursitele sunt cele trei soţii pe care, după legea creştină, le poate lua cineva prin căsătorie; dacă se căsătoreşte cu întâia sau cu a doua, ele se vor despărţi de el sau vor muri; e de dorit ca, de la început, să nimerească aşa, ca să se căsătorească cu a treia ursită, cu care va trăi fericit până la adânci bătrâneţe“ (Muşlea-Bârlea, 473).

Ce înseamnă, de fapt, ursit/ursită? Ce presupune această idee de alegere, de predestinare în acelaşi timp? „În toate părţile este legenda că femeia îi făcută din coasta lui Adam şi numai când un bărbat dă peste femeia care-i făcută din coasta lui, numai cu aceea poate trăi fericit şi cu noroc, căci atunci bărbatul cu femeia îi ca felia de la pâne, tot un gând, tot o inimă; unii au aceleaşi gusturi pentru mâncări, aceleaşi semne pe trup, unora li se potriveşte graiul, ori mersul, ori samănă la faţă, ori au acelaşi păr sau de nu seamănă la alte cele, măcar la mâni şi la conformaţiunea unghiilor, unii îs atât de potriviţi la minte că numai gândeşte unul să-ţi spuie ceva şi celălalt şi ştie“ (Sevastos, 168-169). În afara acestei legi a ursitei nu poate exista căsătorie (chiar dacă este una nepotrivită,

neconformă cu adevărata alegere): „Nimeni nu se poate căsători până nu-şi găseşte ursita. Dacă nu şi-o poate nimeri, rămâne flăcău. Când o fată sau un fecior nu se mai căsătoreşte, însemnează că i-a murit ursitul sau ursita, adică acela cu care era sortit să se căsătorească“ (Muşlea-Bârlea, 473). Câteodată omul se însoară şi de două ori şi tot nu-şi dă peste parte; omul acela se zice că-i blestemat sau că-i făcut şi trebuie să-şi desfacă. Fiecare om are noroc pe lume, dar duşmanii îl mănâncă (Sevastos-2, 169). În acest fel pot fi înţelese cu uşurinţă necesităţile maritale ale tinerilor şi tinerelor din societăţile tradiţionale. Nevoia imperioasă de aflare a ursitei îi împingea pe aceştia să apeleze la sprijinul cunoscătorilor, al babelor ghicitoare şi vrăjitoare, care puteau să-i îndrepte pe cei îndărătnici către perechile care aşteptau disperate. E adevărat, din cauza forţării mâinii destinului, se puteau întâmpla şi accidente nedorite, chiar fatale, care veneau în întâmpinarea interdicţiilor de contactare a magicienilor: „Babele cred că aduc pe sus ursitorul, călare pe băţ, când vor, aşa de tare, că, ajungând în locul menit, adeseori cade mort“ (T. Săulescu, *apud* G. Dem. Teodorescu, II, 56).

2. *Practici magice de aducere a ursitului*

Vom prezenta acum câteva din farmecele de aducere a ursitului şi de întoarcere a dragostei în cadrul ritualurilor magice complexe realizate cu această ocazie. Înainte de a face cunoştinţă cu întregul arsenal de practici şi elemente magice utilizate de vrăjitoare, vom supune analizei o povestire cunoscută din fondul literaturii române, *Hanul lui Mânjoală*, de I. L. Caragiale, în care putem vedea cum se aplica un astfel de farmec de aducere a persoanei dorite şi, mai ales, ceea ce este la fel de important, care erau simptomele resimţite de „victimă“:

„Un sfert de ceas până la hanul lui Mânjoală... de-acolea, până-n Popeştii-de-sus, o poştie: în buiestru potrivit, un ceas şi jumătate... Buiestraşu-i bun... dacă-i dau grăunţe la han şi-l odihnesc trei sferturi de ceas... merge. Care va să zică, un sfert şi cu trei, un ceas, şi până-n Popeşti unul şi jumătate, fac două şi jumătate... Acu sunt şapte trecute: ăl mai târziu până la zece, sunt la pocovnicu Iordache... Am cam întârziat... trebuia să plec mai devreme... dar în sfârşit!... de aşteptat, mă aşteaptă...“ (Caragiale-1, 213).

Începutul povestirii ni-l prezintă pe eroul ei călătorind foarte liniştit şi, ceea ce este foarte important, lipsit de idei preconcepute la gândul trecerii prin preajma unui loc cu o reputaţie cel puţin dubioasă în comunitate, dar de care personajul nostru nu era câtuşi de puţin impresionat negativ.

„... Aşa socotind în gând, am şi văzut de departe, ca la o bătaie bună de puşcă, lumină multă la hanul lui Mânjoală, adică, aşa-i rămăsese numele; acuma era hanul Mânjoloaii – omul murise de vreo cinci ani... Zdravănă femeie! ce a făcut, ce a dres, de unde era cât p-aci să le vânză hanul când trăia bărbatu-său, acuma s-a plătit de datorii, a dres acaretul, a mai ridicat un grajd de piatră, şi încă spun toţi că trebuie să aibă şi parale bune. *Unii o bănuiesc că ar fi găsit vreo comoară... alţii, că umblă cu farmece*. Odată au vrut s-o calce tâlharii... S-au apucat să-i spargă uşa. Unul dintre ei, ăl mai voinic, un om cât un taur, a ridicat toporul şi când a tras cu sete, a picat jos. L-au ridicat repede! era mort... Frate-său a dat să vorbească, dar n-a putut – amuţise (...).

Până să-mi treacă toate astea prin minte, am sosit (...).

Cocoana Marghioala era frumoasă, voinică şi ochioasă, ştiam. Niciodată însă de când o cunoşteam – ş-o cunoşteam de mult; trecusem pe la hanul lui Mânjoală de atâtea ori, încă de copil, pe când trăia răposatul taică-meu, că pe acolo n-era drumul la târg – niciodată nu mi se păruse mai plăcută...“

Intrarea în han constituie punctul de declanşare a intrigii, care are, la început, o dezvoltare cel puţin ciudată, care marchează la rândul ei trecerea autorului la un ton ambiguu de narare a faptelor. Aşteptarea cititorului este de fiecare dată înşelată, aşa cum se întâmplă de altfel şi cu orizontul de aşteptare al eroului. De unde personajul feminin era cel negativ (înconjurat de o aură de magie, de forţă supraomenească), tânărul călător „nevinovat“ este cel care declanşează de fapt reacţia fermecătoarei.

„... Multe odăi curate şi odihnite am văzut în viaţa mea, dar ca odaia aceea... Ce pat! Ce perdeluţe! ce pereţi! ce tavan! toate albe ca laptele. Şi abajurul şi toate cele lucrate cu igliţa în fel de fel de feţe... şi cald ca sub o aripă de cloşcă... şi un miros de mere şi de gutui...

Am vrut să m-aşez la masă şi, după obiceiul apucat din copilărie, m-am întors să văz încotro e răsăritul, să mă-nchin. M-am uitat cu băgare de seamă de jur împrejur pe toţi pereţii – nici o icoană. Zice cocoana Marghioala:

– Ce te uiţi?

Zic:

– Icoanele... Unde le ţii?

Zice:

– Dă-le focului de icoane! d-abia prăsesc cari şi păduchi de lemn...

Femeie curată! M-am aşezat la masă *făcându-mi cruce* după datină, când deodată, un răcnet: călcasem, se vede, cu potcoava cizmii, pe un *cotoi*

bătrân, care era sub masă. Cocoana Marghioala sare repede şi deschide uşa de perete; cotoiul supărat dă năvală afară, pe când aerul rece năpădeşte-năuntru şi stinge lampa...“

„Naivitatea“ eroului, simulată atât de bine de povestitor, atinge culmile ambiguităţii. Personajul masculin este un neiniţiat, care nu poate să descifreze semnalele maleficului din jurul său: lipsa icoanei, contactul cu un agent malefic prin excelenţă recunoscut – cotoiul bătrân –, care îşi face până la capăt datoria; stingerea lămpii este semnalul declanşării patimii amoroase. Ca să nu mai spunem că motanul apare şi el la comandă (călcat cu potcoava cizmei, „se vede!“), în clipa în care, forţând mâna gazdei, eroul cutează totuşi să-şi facă semnul crucii.

„... Caută chibriturile pe bâjbâite; caut eu încolo, caută cocoana-ncoace – ne-am întâlnit piept în piept pe-ntunerec... Eu, obraznic, o iau bine-n braţe şi-ncep s-o pup... Cocoana mai nu prea vrea, mai se lasă; îi ardea obrajii, gura-i era rece şi i se zbârlise pe lângă urechi puful piersicii... În sfârşit iacă jupâneasa aduce tava cu demâncare şi cu o lumânare. Pesemne om fi căutat mult chibriturile, că ţilindrul lămpii se răcise de tot. Am aprins-o iar...

Bună mâncare! pâne caldă, raţă friptă pe varză, cârnaţi de purcel prăjiţi, şi nişte vin! şi cafea turcească! şi râs şi vorbă... halal să-i fie cocoanii Marghioalii! După cafea, zice cotoroanţii:

– Spune să scoată o jumătate de tămâioasă...

Grozavă tămâioasă!... *Mă apucase un fel de amorţeală pe la încheieturi*; m-am dat aşa-ntr-o parte pe pat, să trag o ţigară cu ale din urmă picături chihlimbarii din pahar, şi mă uitam pân fumul tutunului la cocoana Marghioala, care-mi sta pe scaun în faţă şi-mi făcea ţigări. Zic:

– Fie, cocoană Marghioalo, *straşnici ochi ai*!... Ştii ce?

– Ce?

– Dacă nu te superi, să-mi mai facă o cafea; da... nu aşa dulce...

Şi râzi!...“

Declanşarea vrăjii de seducere a tânărului călător s-a realizat în timpul mesei: „uşoara ameţeală“ care l-a cuprins, fascinaţia sinceră în faţa „straşnicilor ochi“ ai vrăjitoarei sunt indicii mai mult decât evidente. Nestăvilita poftă de râs a acestuia este şi ea un semn al pierderii controlului, care are drept corolar o ieşire sigură din timpul firesc, o cădere în uitare.

„... Am sărit din picioare şi m-am uitat la ceas: zece şi aproape trei sferturi. În loc de o jumătate de ceas, stătusem la han două ceasuri şi jumătate! Vezi ce e când te-ncurci cu vorba?

– Să-mi scoată calul!

– Cine?... Argaţii s-au culcat.

– Mă duc eu la grajd...

– *Ţi-a pus ulcica* la pocovnicu! zice cocoana pufnind de râs şi ţinându-mi calea la uşe...“

Iată un prim semnal referitor la activitatea unor vrăji care-l au destinatar pe erou. Şi de data aceasta este vorba de o intoxicare realizată de povestitor: graba, nejustificată în ochii gazdei, este nefirească, şi, prin urmare, este rezultatul unei „chemări imperioase“ realizate pe cale magică, ridiculizată de femeie, pentru a abate atenţia de la vraja care se desfăşura sub ochii eroului.

„... Am dat-o binişor la o parte şi am ieşit pe prispă. În adevăr, era o vreme vajnică... Focurile chirigiilor se stinseseră; oameni şi vite dormeau pe coceni, vârându-se cuminţi unii-ntr-alţii jos la pământ, pe când sus prin văzduh urla vântul nebun.

– E vifor mare, zise cocoana Marghioala, înfiorată şi apucându-mă strâns de mână; eşti prost? să pleci pe vremea asta! Mâi de noapte aici; pleci mâne pe lumină.

– Nu se poate...

Mi-am tras mâna cu putere; am mers la grajd; cu mare greutate am deşteptat un argat şi mi-am găsit calul; l-am închingat, l-am tras la scară şi m-am suit în odaie să-mi iau noapte bună de la gazdă. *Femeia, dusă pe gânduri, şedea pe pat, cu căciula mea în mână, o tot învârtea şi-o răsucea*.

– Cât am de plată? am întrebat.

– Îmi plăteşti când treci înapoi, răspunse gazda, *uitându-se adânc în fundul căciulii*.

Şi pe urmă se ridică în picioare şi mi-o întinse. Mi-am luat căciula ş-am pus-o în cap, aşa cam la o parte. Zic, privind pe femeie drept în *lumini*, care-i *sticleau grozav de ciudat*:

– Sărut ochii, cocoană Marghioalo!

– Umblă sănătos!...“

Trezirea temporară a eroului nu a fost suficientă pentru a-l scoate din realitatea magică a locuinţei vrăjitoarei. Dacă până acum i-au fost trimise mai mult aluzii referitoare la o posibilă agresare a sa, personajul refuză până şi contactul direct cu actul vrăjirii: căderea „pe gânduri“ a femeii, însoţită de răsucirea aparent absentă a căciulii bărbatului: din tot acest amalgam de informaţie nu este semnalată, fără a fi însă reţinută ca atare, decât strălucirea ciudată a ochilor (deşi aceasta mai stârnise o dată curiozitatea).

„... M-am aruncat pe şea; jupâneasa bătrână mi-a deschis poarta, am ieşit. Rezemat cu palma stângă pe coapsa calului, mi-am întors înapoi capul:

peste zaplazul înalt se vedea uşa odăii deschisă, şi în deschizătură, umbra albă a femeii adumbrindu-şi cu mâna arcurile sprâncenelor. Am ţinut la pas încetinel, fluierând un cântec de lume ca pentru mine singur, până când, cotind după zaplaz să-mi apuc drumul, mi s-a ascuns vederea cadrii. Am zis: hi! la drum! şi *mi-am făcut cruce!* atunci am auzit bine uşa bufnind şi un vaiet de *cotoi*. Gazda mea ştia că nu o mai văz, intrase degrab în căldură şi apucase pe cotoi cu uşa desigur. *Afurisit cotoi! se tot vâră printre picioarele oamenilor*.

Să fi mers o bucată bună de drum. Viforul creştea scuturându-mă de pe şea. În înalt, nori după nori zburau opăciţi ca de spaima unei pedepse de mai sus, unii la vale pe dedesubt, alţii pe deasupra la deal, perdeluind în clipe largi, când mai gros, când mai subţire, lumina ostenită a sfertului din urmă. Frigul ud mă pătrundea; simţeam că-mi îngheaţă pulpele şi braţele. Mergând cu capul plecat ca să nu mă-nece vântul, începui să simţ durere la cerbice, la frunte, şi la tâmple fierbinţeală şi bubuituri în urechi. Am băut prea mult! m-am gândit eu, dându-mi căciula mai pe ceafă şi ridicându-mi fruntea spre cer. Dar vârtejul norilor mă ameţea; mă ardea sub coastele din stânga. Am sorbit adânc vântul rece, dar un junghi m-a fulgerat pân tot coşul pieptului de colo până colo. Am aplecat iar bărbia. Căciula parcă mă strângea de cap ca o menghinea; am scos-o şi am pus-o pe oblânc... Mi-era rău... N-am făcut bine să plec! La pocovnicu Iordache trebuie să doarmă toată lumea; m-or fi aşteptat; pe vremea asta, or fi crezut oamenii, fireşte, că n-am fost prost să plec... Am îndemnat calul care se-mpleticea, parcă băuse şi el...

Dar vântul s-a mai potolit; s-a luminat a ploaie; lumină ceţoasă; începe să cearnă mărunt şi-nţepos... Îmi pun iar căciula... Deodată sângele începe iar să-mi arză pereţii capului...“

Pe drum, efectele vrăjii se fac din ce în ce mai simţite. Călătorul este pierdut în furtuna de zăpadă, ultimul ecou al oazei de linişte fiind mieunatul cotoiului „prins cu uşa“, stârnit şi de această dată de semnul crucii. Rătăcirea eroului, pe lângă cea în ordine morală, care tocmai se întâmplase, cuprinde pierderea noţiunii timpului scurs, precum şi pe cea a drumului parcurs („să fi mers o bucată bună de drum“), care îl făcea să ţină piept cu greu intemperiilor. În această situaţie, starea fizică proastă nu este conştientizată de la început. Referirea la o potenţială „ameţeală“ cauzată de băutură este şi ea o piesă-cheie în angrenajul ambiguităţii construit de către scriitor, care poate să ofere în final, atât eroului, cât şi cititorilor, o bună explicaţie posibilă a celor întâmplate. Treptat, bărbatul

începe să-şi dea seama că există o legătură între căciula care-i tortura capul şi junghiurile, fierbinţeala care-l cuprinseseră.

„... Calul a obosit de tot; gâfâie de-necul vântului. Îl strâng în călcâie, îi dau o lovitură de biciuşcă; dobitocul face câţiva paşi pripiţi, pe urmă sforăie şi se opreşte pe loc ca şi cum ar vedea în faţă o piedică neaşteptată. Mă uit... Într-adevăr, la câţiva paşi înaintea calului zăresc o mogândeaţă mică sărind şi ţopăind... Un dobitoc!... Ce să fie?... Fiară?... E prea mică... Pun mâna pe revolver; atunci auz tare un glas de căpriţă... Îndemn calul cât pot; el se-ntoarce pe loc şi porneşte-napoi. Câţiva paşi... şi iar stă sforăind... Iar căpriţa... Îl opresc, îl întorc, îi dau câteva lovituri, strângându-l din zăbală. Porneşte... Câţiva paşi... Iar căpriţa. Norii s-au subţiat de tot: acuma văz cât se poate de bine. E o căpriţă mică neagră; aci merge, aci se-ntoarce, aruncă din copite; pe urmă se ridică-n două picioare, se repede cu bărbiţa în piept şi cu fruntea înainte să-mpungă, şi face sărituri de necrezut şi mehăie şi fel de fel de nebunii. Mă dau jos de pe cal, care nu mai vrea să meargă în ruptul capului, şi-l apuc scurt de căpăstru; mă aplec pe vine-n jos: «Ţa-ţa!» şi chem căpriţa cu mâna parcă aş vrea să-i dau tărâţe. Căpriţa se apropie zburdând mereu. Calul sforăie nebun, dă să se smucească; mă pune în genunchi, dar îl ţiu bine. Căpriţa s-a apropiat de mâna mea: e *un ied negru* foarte drăguţ, care se lasă blând să-l ridic de jos. L-am pus în desaga din dreapta peste nişte haine. *În vremea asta calul se cutremură şi dârdâie din toate încheieturile ca de frigurile morţii*.

Am încălecat... *Calul a pornit năuc*...“

Călătoria intravilană descrisă la persoana I conţine, în spiritul bunei tradiţii a literaturii populare, motivul întâlnirii cu spiritul malefic în ipostază zoomorfă. Iluzionarea devine de acum cuvântul de ordine în naraţiune, care înregistrează (de fapt, chiar din clipa părăsirii hanului) o serie de transformări succesive ale stării fizice şi psihice a eroului, precum şi pe cele ale mediului înconjurător (fenomene ale naturii şi *din* natură > iedul proteic). Înşelarea acută a simţurilor vine mai ales pe fondul auto-sugestiei subiectului, care, puternic marcat psihic, încearcă să dea explicaţii raţionale ale exceselor din jur. În continuare, pentru personaj nimic din ce i se întâmplă nu i se pare ciudat: prezenţa iedului deosebit de blând şi care face tot felul de nebunii în plin câmp, în crucea nopţii, este un episod ce poate fi trecut cu vederea, chiar în condiţiile în care calul, considerat prin tradiţie de gândirea mitologică drept posesorul unor puteri deosebite de recunoaştere a spiritelor malefice (mai ales a strigoilor), este din ce în ce mai agitat, dârdâind „în frigurile morţii“, până la urmă pornind-o „năuc“.

„... De mult acum, mergea ca praştia sărind peste gropi, peste moşoroaie, peste buşteni, fără să-l mai pot opri, fără să cunosc locurile şi fără să ştiu unde mă ducea. *În goana asta, când la fiece clipă îmi puteam frânge gâtul, cu trupul îngheţat şi capul ca-n foc, mă gândeam la culcuşul bun pe care-l părăsisem prosteşte*... De ce?... Cocoana Marghioala mi-ar fi dat mie odaia ei, aminteri nu mă poftea... Iedul se mişca în desagă şi se aşeza mai bine; mi-am întors privirea spre el: cuminte, cu capul deştept scos afară din desagă, se uita şi el la mine. Mi-am adus aminte de alţi ochi... Ce prost am fost!... Calul se poticneşte: îl opresc în silă; vrea să pornească iar, dar cade zdrobit în genunchi. Deodată, printr-o spărtură de nor se arată felia din lună aplecată pe o rână. *Arătarea ei m-a ameţit ca o lovitură de măciucă. Mi-era în faţă... Atunci sunt două luni pe cer! Şi mi-am întors repede capul, s-o văz pe cea adevărată... Am greşit drumul*! Merg la vale... Unde sunt? Mă uit înainte; porumbişte cu cocenii netăiaţi; la spate, câmp larg. *Îmi fac cruce, strângând de necaz calul cu pulpele amorţite, ca să se ridice – atunci simţ o zvâcneală puternică lângă piciorul drept... Un ţipăt!... Am strivit iedul*! Pun mâna iute la desagă: desaga goală – am pierdut iedul pe drum! Calul se scoală scuturându-şi capul ca de o buimăceală; se ridică în două picioare, se smuceşte-ntr-o parte şi mă trânteşte-n partea ailaltă; pe urmă o ia la goană pe câmp ca de streche şi piere-n întunerec...“

Călăreţul demonic este acum un obiect docil aflat în puterile vrăjii. Gândurile lui sunt la cea care l-a fermecat, fără să mai acorde nici cea mai mică atenţie suferinţelor fizice şi obstacolelor ridicate de starea vremii. Aşa cum vom vedea că se întâmplă şi în textele vrăjilor, tânărul „goneşte ca un nebun“, fiind alungat din spate, sau, mai bine spus, împins de la spate de vrajă. Cu simţurile turmentate, fără nici un control asupra lor, personajul încearcă să-şi fixeze repere stabile în jur. Când credea că drumul s-a înscris pe făgaşul normal, are la început iluzia că vede dublu (cele două seceri ale lunii), dându-şi seama însă, până la urmă, că a pierdut drumul. Aşa cum vom vedea mai târziu, călăreţul făcea de mai mult timp o mişcare circulară în preajma hanului, fiind prins ca într-o buclă a timpului de iţele vrăjii. Când eroului i se oferă şansa să se pună la adăpostul forţelor demonice, făcându-şi semnul crucii, spiriduşul-motan, ajutorul credincios al vrăjitoarei este, ca de obicei, la datorie, readucându-l pe erou în realitatea iluziei sale („Am strivit iedul!“), precum şi în realitatea hanului (provocând isteria calului şi aruncarea din şa a călăreţului). Revenindu-şi din şocul căderii de pe cal, tânărul află cu bucurie că se află în spatele hanului, după ce rătăcise năuc patru ore.

„... În câţiva paşi am ajuns la poartă. La odaia cocoanii Marghioalii lumină, şi umbre mişcă pe perdea... A avut parte cine ştie ce alt drumeţ mai înţelept de patul cel curat! Eu oi fi rămas să capăt vreo laviţă lângă cuptor. Dar noroc! cum am ciocănit, m-a şi auzit. Jupâneasa bătrână a alergat să-mi deschiză... *Când să intru, mă-mpiedicai pe prag de ceva moale – iedul... tot ăla! era iedul gazdii mele! A intrat şi el în odaie şi a mers să se culce cuminte sub pat*.

Ce să spui? Ştia femeia că mă-ntorc?... ori se sculase de dimineaţă?... Patul era nedesfăcut.

– Cocoană Marghioalo! atât am putut să zic, şi vrând să mulţumesc lui Dumnezeu că am scăpat cu viaţă, *am dat să ridic dreapta spre frunte*.

Cocoana mi-a apucat repede mâna şi, dându-mi-o în jos, m-a luat cu toată puterea în braţe.

Parcă văz încă odaia aceea...

Ce pat!... ce perdeluţe!... ce pereţi!... ce tavan!... toate albe ca laptele. Şi abajurul şi toate celea lucrate cu igliţa în fel de fel de feţe... şi cald ca subt o aripă de cloşcă... şi un miros de mere şi de gutui...“

Ameţeala ce-l cuprinsese pe erou este într-adevăr vecină cu pierderea oricărei noţiuni a realităţii. El intrase de mult într-o logică a mitului, legând fapte disparate într-o reţea paralelă de evenimente. Când intră fericit în casă, satisfăcut că va fi singurul oaspete al femeii la care se gândise obsesiv în ultimele ore, nici nu sesisează incoerenţa percepţiei sale. O dată cu el a intrat în casă iedul, ah! da!, iedul gazdei – de unde până atunci nu ştiam decât că ea are un motan bătrân (şi aşa putem să facem legătura între aceşti doi metamorfoziţi şi un posibil spiriduş-drăcuşor ajutor inseparabil al vrăjitoarei). Cu aceeaşi naivitate şi insistenţă, care acum este semnul pierderii temporale a controlului, eroul vrea din nou să-şi facă cruce la intrarea în cameră, dar oprirea brutală a mâinii lui este interpretată ca un semn de maximă pasiune din partea femeii.

„... Aş fi stat mult la hanul Mânjoloaii, dacă nu venea socru-meu, pocovnicu Iordache, Dumnezeu să-l ierte, să mă scoată cu tărăboi de acolo. De trei ori am fugit de la el înainte de logodnă şi m-am întors la han, până când, bătrânul, care vrea zor-nevoie să mă ginerească, a pus oameni de m-au prins şi m-au legat cobză la schit în munte: patruzeci de zile, post, mătănii şi molitve. Am ieşit de-acolo pocăit: m-am logodit şi m-am însurat.

Tocma-într-un târziu, într-o noapte limpede de iarnă, pe când şedeam cu socru-meu la lafuri, după obiceiul de ţară, dinaintea unui borcan de vin, aflarăm de la un isprăvnicel, care sosea cu cumpărături din oraş, că despre

ziuă stătuse să fie foc mare la Hăculeşti: arsese până-n pământ hanul lui Mânjoală, îngropând pe biata cocoana Marghioala, acu hârbuită, subt un morman uriaş de jăratic.

– A băgat-o în sfârşit la jăratic pe matracuca! a zis socru-meu râzând.

Şi m-a pus să-i povestesc istoria de mai sus pentru a nu ştiu câta oară. Pocovnicul o ţinea întruna că *în fundul căciulii îmi pusese cocoana farmece şi că iedul şi cotoiul erau totuna...*

– *Ei aş! am zis eu.*

– *Era dracul, ascultă-mă pe mine.*

– O fi fost – am răspuns eu – dar dacă e aşa, pocovnice, atunci dracul te duce, se vede, şi la bune...

– Întâi te dă pe la bune, ca să te spurce, şi pe urmă ştie el unde te duce...

– Da dumneata de unde ştii?

– *Asta nu-i treaba ta, a răspuns bătrânul; asta-i altă căciulă*!" (Caragiale-1, 213-221).

Aflăm astfel că efectele unei astfel de vrăji sunt de lungă durată, ele putând fi asimilate unei intoxicări prelungite sau, în termeni religioşi, unei posedări – dovadă tratamentul intensiv la care a fost supus „nefericitul" personaj pentru a-i veni mintea la cap şi pentru a se căsători cu fata „pocovnicului" Iordache. Finalul povestirii este la fel de impresionant ca şi desfăşurarea intrigii de până acum. Obstinaţia „victimei" de a nu vedea adevărata realitate (ci numai pe cea magico-mitologică) a celor întâmplate, sintetizată de un caragialian teribil „Ei aş!" se ciocneşte de siguranţa mult mai experimentatului „pocovnic", care ştie că aici a fost vorba de un farmec pus în căciulă, farmec dus la bun rezultat prin străduinţa cotoiului/iedului/dracului. Şi, de parcă, de altfel, toate întrebările ridicate până acum şi-ar fi primit un răspuns mulţumitor, povestitorul îi mai aruncă o dată mănuşa cititorului rătăcit şi el în reţeaua de vrăji: oare şi socrul trăise aceeaşi experienţă tulburătoare?

***

Cel mai adesea, în aceste situaţii se realiza un ritual magic asemănător celui utilizat în necromanţie (vezi capitolul consacrat divinaţiei în Antichitate), cu deosebirea că cel chemat nu este sufletul unui mort, ci acela al unui om viu (deşi asemănarea cu primul se observă prin menţionarea palorii nefireşti a bărbaţilor astfel invocaţi, precum şi prin menţionarea unei libaţii de lapte ce se impunea pentru liniştirea sufletului chemat din

depărtare). Unul din procedeele de aducere a ursitului întârziat era cel de manipulare a unui lemn ritual (fie că era vorba de cociorvă, melesteu, par, prăjină etc.) asimilat unui cal demonic trimis de vrăjitoare sau de persoana care avea nevoie de prezenţa ursitului. Magia simpatetică acţiona şi de data aceasta: femeia, încălecând pe „calul" magic şi rostind invocaţiile tradiţionale, îi oferea implicit bărbatului un mijloc de locomoţie pentru ca acesta să poată realiza, *in spiritu,* călătoria către pereche. Iată cum este descrisă o astfel de practică magică de un martor involuntar, care a asistat la o întâlnire de taină a trei femei-vrăjitoare: „... Uite-aşa am văzut eu cum au venit pe prăjină coşcogeamite oameni cât munţii... [Cele trei vrăjitoare] s-au aşezat pe laiţă şi s-au pus la sfat. Au sfătuit ele ce s-au sfătuit (...), pe urmă numai ce le văd eu că încep să se dezbrace (...). Numai ce văd că una scoate o letcă de sub pat, se suie în horn şi prinde-a descânta (...). Pe urmă aceea s-a coborât şi s-au suit şi celelalte pe rând. Dumnezeu ştie ce-au boscorodit, eu nu ştiu, că de-abia îmi ţineam sufletul de frică. Atâta ştiu c-au strigat mai tărişor câte-un nume de bărbat: «Toadere! Ioane! Gheorghe!» Asta ştiu (...). Cea dintâi, aşa cum era în pielea goală, a încălicat pe cociorvă şi s-a aşezat în prag. Una a apucat o lopată şi se făcea că râneşte tot în prag; alta sufla în patru vânturi... Şi numai ce văd că cea călare pe cociorvă se urneşte şi, dup-dup, o aud făcând ocolul casei. După ce ocoleşte casa, se opreşte la uşă. Cea care sufla întreabă: «– Cică ce macini, moară de piele?...» Cealaltă răspunde: «– Minte şi cuvinte!» «– Hi! Moară, 'nainte!» zice iar cea dintâi... Şi iar dup-dup, dup-dup... (...). Iar a înconjurat casa o dată... A doua oară a întrebat-o ceea ce râănea cu lopata. «– Ce macini, moară de piele?» «– Minte şi cuvinte!» «– Hi, moară, 'nainte!» Şi iar: dup-dup, dup-dup... A treia oară s-a oprit ş-a întrebat cea cu cociorva pe celelalte două: «– Cică ce faceţi, morarilor?» «– Facem loc măcinătorilor!...» Şi iar a pornit... Şi tot aşa, până la nouă ori (...). După ce-au sfârşit asta, s-au îmbrăcat şi iar au început să boscorodească, să deie din mâini. Şi iar am auzit: «Toadere! Ioane! Gheorghe!» Pe urmă şi-au făcut semne şi s-au aşezat pe laiţă. Vreme multă n-a trecut la mijloc. Numai ce-aud aşa, ca un vânt greu, în văzduh, afară, şi deodată, zdup! pe prispă... Pe urmă am auzit strigând: «Apă!» Atunci au sărit şopotind femeile – şi îndată le-am văzut intrând c-o mândreţă de flăcău de-ţi era mai mare dragul să te uiţi la el. Numaicât era galben ca un mort şi ochii îi ţinea neclintiţi, ca de steclă. L-au aşezat pe laiţă, l-au rezemat între perne şi ele s-au dat, tăcute, la o parte. Nu trece mult şi iar aud ca un vânt, dar un vânt mai greu! Venea, venea... şuiera parcă! Şi iar – zdup! pe prispă; şi «Apă!» când l-au adus, mi s-a arătat un bărbat

nalt şi spătos, cu un cuţit la brâu, de parcă era un hoţ de cei de demult... L-au aşezat şi pe acesta alături cu cel dintâi. A trecut aşa un răstimp. Cei veniţi dormeau parcă. Deodată, măi oameni buni, aud un vaiet lung, departe: părea că vine un vânt nemilostiv dezrădăcinând copacii. Aud: «Mor! Apă! Apă!» Femeile au sărit spăriate. Au prins a şopti: «Repede! Repede! Lapte pe la ţâţâna uşii! Vine de departe, de la munte!» Au ieşit afară. Când s-au întors, duceau de subsuori un mocan zdravăn, îmbrăcat c-o tohoarcă miţoasă, lungă de-i ajungea până la călcâie... Da' era ostenit, săracul! de mult drum ce făcuse pe sus, ce crezi? Şi l-au pus şi pe dânsul cu ceilalţi alături. Pe urmă văd că aprind muierile foc mare în vatră... Scot după aceea din poliţi găini fripte, bre, şi rachiu, şi vin, toate bunătăţile pământului... Şi cum s-a făcut, s-au deşteptat şi ibovnicii" (Sadoveanu, 303-305).

2.1. Calul de lemn

Lemnul (băţ, melesteu etc.) este întâlnit, pe lângă practicile magice de aducere a ursitului, şi în cele divinatorii, fiind un succedaneu al bastonului magic al vrăjitorului, un instrument deosebit de eficient de realizare a farmecelor. Să nu uităm că o asemenea recuzită se folosea frecvent de vrăjitoare în calitate de mijloc de locomoţie pentru sabat (limbile de meliţă[1] etc.), cât şi în cadrul practicilor de luare a manei: cf. episodul atingerii cu nuiaua a vacilor de la care trebuia luat laptele, precum şi cel al înfigerii cuţitului într-un băţ, în vederea transferului laptelui furat şi a intrării în posesia vrăjitorului: „Strigoaiele când vreau să ia mana de la vite, iau un

[1] „Înainte de a merge şi a lua laptele la vaci, strigoaicele se adună în locuri singuratice, în case părăsite şi între hotare. Acolo se apucă apoi la bătaie cu limbi de meliţe şi meliţoaie şi se bat necontenit până la miezul nopţii. Sosind miezul nopţii, încalecă fiecare pe câte o meliţă sau meliţoi şi astfel se duc apoi pe la casele oamenilor de iau laptele de la vaci. Din cauza aceasta cele mai multe femei, şi mai ales cele ce au vaci cu lapte, ascund în noaptea spre Sf. Gheorghe toate meliţele şi meliţoaiele sau cel puţin limbile acestora, ca să nu le poată lua strigoaicele, când vin după dânsele. Altele din contră ung atât meliţele şi meliţoaiele sau cel puţin limbile acestora cu usturoi sau, când sfârşesc de meliţat, lasă puzderie în meliţă ca şi când ar mai avea încă de meliţat, şi atunci strigoaicele nu se mai pot apropia de meliţe şi a le lua limbile" (Marian, 1994, II, 258).

În unele credinţe, aceste încleştări dintre vrăjitoare în nopţile fatale au ca rezultat tulburarea echilibrului cosmic: „Când se cutremură pământul, ori tremură coada celor doi peşti pe care se reazemă pământul, ori se uită Dumnezeu la pământ cu mânie şi el tremură de frică. Cutremurul de pământ provine din cauza femeilor leneşe care între Filipi şi Sf. Andrei lasă limbile de meliţă şi meliţoaie, de se bat strigele cu ele până se cutremură pământul" (Zanne, IX, 349).

băţ de sânger şi se duc cu el la câmp unde pasc vacile sau chiar în grajd şi, făcând cu băţul semn către vacile bune de lapte, zic: «De aici puţin, de aici mai mult, de aici tot!» Şi apoi fac cu cuţitul pe băţ atâtea semne, de la câte vaci au luat laptele. Merg după aceea acasă, îşi despletesc chicele şi înconjoară de nouă ori vaca căreia vor să-i dea laptele furat de la celelalte, rostind următoarele cuvinte: «Nu înconjur cu băţul acesta vaca, ci «mana» de la vacile însemnate pe răvaşul meu! Să vină laptele de la vaca aceasta, să fugă laptele de la ele, precum fug oile de lup şi găinile de uliu». În timp ce rosteşte aceste cuvinte, atinge cu băţul vaca pe spinare. După ce şi-a executat vraja de nouă ori, vrăjitoarea înconjoară de trei ori casa şi fântâna din curte cu băţul de sânger în mână“ (Pavelescu, 1945, 67).

Frecvent, în cadrul practicilor oraculare, bucata de lemn era substitutul fiinţei umane pentru care se ghicea: „Alţii iau, spre acelaşi scop, atâtea bucăţele de lemn câţi inşi locuiesc în casă, dau fiecărui lemn câte un nume, şi, după aceea, răzimându-le pe toate de un părete, mai ales de către cel de răsărit, şi lăsându-le acolo până a doua zi dimineaţa, se duc şi se culcă. A doua zi dimineaţa, cum se scoală, merg să vadă ce s-a întâmplat cu lemnele de peste noapte. Dacă stau toate în picioare, cum s-au pus de cu seară, atunci e semn bun, căci în cazul acesta nimeni din casă n-are să moară în decursul anului ce urmează. Iar dacă s-a răsturnat şi a căzut vreunul la pământ, atunci nu e semn bun, căci respectivul al cărui nume l-a purtat lemnul n-are să audă mai mult cucul cântând, ci trebuie să moară până la primăvară sau cel mult până la sfârşitul anului viitor“ (Marian, 1994, I, 8). În practicile oraculare premaritale, parii erau substituiţi ursitului; pe baza principiului similitudinii se puteau afla din vreme trăsăturile dominante ale alesului: „Fiecare fată îşi ia cununiţa sa, merge drept spre vreun gard din apropiere cu ochii închişi şi de la parul pe care a pus prima dată mâna, numără nouă pari în oricare parte şi în parul al nouălea îşi pune cununiţa. Deschide apoi ochii şi dacă parul e drept, din lemn frumos şi cu coajă, crede că bărbatul ei va fi om frumos, isteţ şi avut; dacă parul e clenciuros (cu noduri), strâmb şi urât, urât va fi şi bărbatul; iar dacă parul e fără coajă, bărbatul ei va fi sărac. Dacă s-ar întâmpla ca parul al nouălea să fie îngemănat, adecă doi pari olaltă, unul de o parte, altul de cealaltă parte pe lângă gard pentru sprijinirea acestuia, se crede că respectiva va avea doi bărbaţi“ (*idem*, 58-59). Asemenea practici erau realizate nu numai de fete, ci şi de băieţi: „Flăcăul se duce cu mâinile la spate să numere nouă pari din gard, şi al zecelea dacă va fi noduros, e bogată ursita; iar de este limpede, e săracă“ (Gorovei, 1995, 244). Mergând fiecare spre gard, cu ochii legaţi, fata zice:

„Sân-Vasii bălţat,
Adă-mi un bărbat
Cât de blăstămat,
Dar bine-ntremat!“

Numărând în ordine descrescătoare de la nouă la unu, ultimul par este legat apoi cu un obiect distinctiv, rostindu-se:

„Eu nu leg parul,
Ci-mi leg ursitul,
De trei ursite ursat
Şi de Dumnezeu dat,
În vis să-l visez,
Aieve să-l văz!“
(Marian, 1994, I, 94).

O variantă a ghicitului prin intermediul unor bucăţi de lemn este următoarea: „Se strâng mai multe fete; uneia dintre ele îi leagă ochii cu un testemel, şi astfel legată trebuie să meargă la un trunchi unde se taie ziua lemne; apucă de jos deodată câte poate să ducă, un braţ de vreascuri, le duce în casă şi celelalte fete le numără; dacă-s cu soţ, fata se mărită în anul acela; contrar, nu“ (Rădulescu-Codin, Mihalache, 8). Alteori, în acest loc se desfăşura şi ceremonialul de invocare a ajutorului supranatural, care era obligat să răspundă solicitării tinerelor: „Fetele din unele părţi ale Transilvaniei, care asemenea îndătinează de a vrăji la tăietor, rostesc următoarele cuvinte:

«Sfânt Vasile! m-aş ruga
Pe mine a mă asculta,
C-astă noapte
Mie poate
Ca să-mi facă
Ca să-mi placă.
Să-mi trimiţi un peţitor
De la vatră ori cuptor
C-un criţar descântător
Aicea la tăietor!
Să-l apuci,
Să-l aduci
Pe-un gătej
Cu pârlej;
Ori pe care din flăcăi
Să-l aduci,
Fie mut, fie ciuntat
Numai să-mi fie bărbat,
Că eu cruce ţi-oi da.
Iar de nu, te-oi blestema
Şi de rău te-oi însemna!
Şi te rog, Sfinte Vasile
Să-mi aduci unul din senin
Amin!»“
(Golopenţia, 200).

Pe lângă practicile divinatorii, care nu erau la fel de sigure, precum erau cele de trimitere a vrăjii, fetele puteau foarte bine să apeleze la ajutorul unei femei cunoscătoare, care realiza în locul ei actul magic periculos, dar care avea mai multţi sorţi de izbândă: „La miezul nopţii iese vrăjitoarea la cruciş de hotare, unde înfige un băţ pe care-l îmbracă cu straiele fetei care vrea să-şi vadă ursitul ce are s-o ieie; acolo ea îi descântă cu apă ne-ncepută, pe care fata trebuie să i-o aducă la miez de noapte cu gura din scocul a trei mori,

fără a fi văzută ori a vorbi cu cineva“ (Rădulescu-Codin, Mihalache, 33). Tot când se apela la vrăjitoare, substitutul persoanei se putea realiza şi cu ajutorul altor instrumente rituale, care însă erau consacrate în anumite zile, faste pentru magia dragostei: „Vrăjitoarele, care se ocupă cu căutatul în cărţi, cu diferite farmece, vrăji şi descântece, încă nu se culcă cum înserează, ci şi ele îşi au ocupaţiunile lor. Aşa, vrăjitoarea care voieşte să aducă ursitul unei fete din depărtare, fură în această seară un resteu sau mai multe de pe la jugurile oamenilor, însă numai de acolo unde oamenii nu-s primeniţi, adică de la acele case ai căror stăpâni sunt numai o dată cununaţi, şi le păstrează apoi peste tot anul, ca la timp de trebuinţă să le aibă la îndemână. Iar când se culcă, pun cărţile cu cari vrăjesc sub cap, crezând că prin această faptă pot mai bine vrăji, sau că li se arată în vis cum trebuie să vrăjească ca să ghicească mai nimerit şi mai bine“ (Marian-1, 1994, 7).

În varianta **melesteului**, lemnul ritual putea şi el să ofere informaţii preţioase în cadrul practicilor divinatorii: „Unele, voind a şti încotro se vor mărita, încalecă pe melesteu, se suie pe poartă şi strigă: «U! Ursitorul meu! încotro eşti?» Şi din care parte încep câinii a lătra, dintr-acolo cred că le va veni ursitul“ (*idem*, 59). Melesteul, în calitate de instrument consacrat, cunoaşte un număr însemnat de interdicţii: când nu-ţi trebuie, nu se aruncă să-l calce oamenii în picioare, ci se dă pe o apă curgătoare; să nu dai cu melesteul în foc, pentru ca soarele să nu mănânce vârcolacii; să nu baţi pe nimeni cu melesteul, că acela pe care l-ai bătut slăbeşte, se usucă (Niculiţă-Voronca, 223). Când simpla confirmare a existenţei ursitului nu era suficientă, fiind nevoie de o confruntare cu acesta, pentru a grăbi oarecum lucrurile, ajungându-se la finalitatea căsătoriei, melesteul, ca şi parul, apare ca un element necesar al unei practici active, orientate asupra unui individ determinat: „Iau un melesteu, sau sucitor, cu care cociobăieşte zgândărind focul, zicând: «Cum sar scânteile din jeratic, aşa să scânteie inima lui; că nu înteţesc focul, ci inima lui». Când se duce la culcare ia şi melesteul şi-l pune sub cap şi peste noapte musai îşi va vedea în vis partea“ (Rădulescu-Codin, Mihalache, 27). „Dacă-ţi trebuie pentru ceva dracul, iai nouă beţe ce se învârtesc pe apă, când vine apa mare şi mergi, la douăsprezece ceasuri noaptea, cu pielea goală, în crucele drumului şi faci cu acelea foc, şi el vine. Atunci îi dai două ouă şi semn de la cine vrai, şi-i zici: «Na, să te duci în cutare şi-n cutare loc ş-acela lucru să-mi faci». De-i zici să-l aducă pe cineva, îl pune pe cociorvă şi-l aduce...“ (Niculiţă-Voronca, 476) Magia focului era activată şi cu un resteu de la jug: „Fata care voieşte a-şi aduce ursitul, în chipul cum s-a arătat [Eu, focule, te-nvelesc...], în timpul acela

cât ţine rostirea versurilor vrajei, înveleşte focul cu un resteu furat în seara de Sf. Andrei sau a Sf. Vasile de la o casă unde oamenii nu sunt de-a doua oară cununaţi. Iar după ce a sfârşit de rostit cuvintele de mai sus iese afară şi azvârle resteul peste casă“ (Marian-2, 1995, 31).

Cociorva sau **lopata** sunt alte obiecte încărcate de putere magică, situate în imediata apropiere a omului. Cu acestea sunt manipulaţi cărbunii în vatră, este introdusă sau scoasă pâinea din cuptor; de aici vine şi puterea lor şi, implicit, utilizarea lor şi de către vrăjitoare, precum şi în practicile premaritale: „Fete di pă la noi să duceu la Chicedi să-ş facă de măritat. Aceea făce on foc mare şi-n gura lui ţâne cociorva şi lopata. Pă lopată pune on clop. Băga lopata cu clopu în cuptori, uă trăge afară, trăge jar cu cociorva, iară băga on ptic lopata în cuptor. Zice:

«Cea cociorvă!
Hi, lopată!
Mărită-mă dintrolaltă!»

Să alege că fata care-ş făce de măritat, să mărita degrabă“ (Chita-Pop, 160). Răsătura de pe cociorvă şi de pe lopata de pâine este folosită de unele fete atunci când merg pentru întâia dată la joc. Acea răsătură o pun în opinci zicând: „Aşa să joc eu de uşor cum joacă cociorva şi lopata în cuptor şi aşa să nu poată cutare după mine cum nu pot femeile fără de lopată şi cociorvă!“ (Pamfile, 1998, 36). Cu cociorva în mâini de ieşi noaptea afară, nu te temi de nimic, pentru că de cociorvă toate răutăţile fug, că ea umblă prin foc şi nici dracul, nici altă răutate nu se poate apropia, căci ele de foc se tem (Niculiţă-Voronca, 221-222). La fel, când e ploaie mare cu piatră, femeia trebuie să arunce afară în cruce cociorva şi lopata[1] şi piatra stă îndată (*idem*). Pentru a scăpa de duhurile apelor, *rusalki*, ruşii şi ucrainenii iau cociorva şi merg după ele călare pe ea; astfel, acestea o iau la fugă, crezând că sunt urmărite de o vrăjitoare, de care ele se tem foarte tare (Kolcin, 25). Strigoii morţi ies din morminte la Sf. Andrei, se întâlnesc la un loc cu strigoii vii, adică cu strigoii oameni şi se bat cu cociorvele până cântă cocoşii (Pamfile, 1997, 220).

[1] „De Paşti, covata şi lopata, când ai mântuit de făcut pasca, să nu le speli, ci numai să le uzi cu apă, căci de le speli bate piatra, iar de nu le uzi, te usuci. Să nu treci peste lopată când se pune pâinea în cuptor, căci nu creşte pâinea“ (Niculiţă-Voronca, 222) – sunt numai câteva din tabuurile ce privesc aceste piese de instrumentar domestic.

2.2. Invocarea stelei

„Fetele din unele părţi ale Ungariei, când e cerul senin, încep a număra stelele de la unu la nouă, zicând:

«O stea cu două stele,
O stea cu trei stele,
O stea cu patru stele,
O stea cu cinci stele...»

Şi tot aşa până la:

«O stea cu nouă stele.»

Iar când ajung la a noua stea, exclamă:

«Această mândră stea
Este orânda mea!»

Şi dacă steaua a noua, la care s-a oprit, este din întâmplare o stea luminoasă, bucuria lor este nespus de mare, căci în cazul acesta cred ele că orânda lor va fi un fecior holtei şi avut. Iar dacă steaua nu e luminoasă, va fi urât şi sărac. Dacă cerul e nourat, fără stele, e semn că nu mulţi peţitori vor umbla şi nu multe nunţi vor fi în acel an“ (Marian, 1994, I, 97). În cadrul nunţii întâlnim o imagine inedită a stelei-auxiliar, care are rolul de a trasa drumul către ursită: „Ajungând la mireasă, unul dintre chemători..., văzând atâta lume adunată dinaintea casei, cuvântează:

«Ce saltă, ce bucurie,
Ce lucru poate să fie?
Căci noi oricât am umblat
Ca aicea n-am aflat!
De trei luni de când venim
Şi noi pe drum nu dormim,
Dar ori pe unde am trecut
Aşa ceva n-am văzut.
Şi-am venit din casă-n casă
Dup-o stea mândră şi-aleasă
Până la această casă.
Şi-ajungând l-această casă
Iată steaua ni se lasă.
Deci, ori steaua ne arătaţi,
Ori năuntru ne lăsaţi!»“
(Marian-2, 1995, 302).

2.2.1. Steaua-destin

În strânsă legătură cu existenţa unui destin propriu fiecărei persoane este şi credinţa referitoare la *soarta-stea*. Stelele erau „locuitorii din Duat“, din lumea subpământeană, din împărăţia morţilor. Potrivit unei vechi credinţe egiptene, morţii continuau să trăiască în stele (Lurker, 161, 162). În unele părţi din Bretania Superioară, când se naşte un copil noaptea, tatăl iese afară şi se uită să vadă cum arată steaua care este situată chiar deasupra

hornului. Dacă ea este strălucitoare, nou-născutul va fi fericit, norocos, iar dacă steaua este palidă, este un semn clar de nenoroc (Sébillot, I, 63). Ucrainenii cred că vrăjitoare va deveni fata care se naşte sub o stea nenorocoasă (Slaşciov, 79). Mai mult, sârbii spun că vrăjitoarele nu pot face nimic oamenilor născuţi sub o stea norocoasă. Nu poate face nimic primului, celui de-al şaptelea, precum şi ultimului născut din familie (la ucraineni). O ipostaziere a stelei norocoase este demonul numit *Stea (zvezda)* – o stea cu aripi, cu faţă de om şi cu o mică coadă, din categoria spiriduşului, care aduce bani proprietarului; dacă are coada lungă, transportă cereale, lapte etc. (Cerepanova, 1983, 48). După alte credinţe, „stelele nu sunt altceva decât candelele ce se aprind la naşterea fiecărui copil şi reprezintă durata vieţii acestuia. Fiecare om îşi are steaua lui, care stă acolo sus pe cer, atâta timp cât trăieşte el. Când moare omul, atunci i se stinge şi steaua sau se desprinde de pe cer şi cade, ca o scânteie, trăgând un fir luminos de-a lungul cerului. Încotro cade steaua, într-acolo stă cel care a murit“ (Olinescu, 72). Astfel trebuie înţelese zicătorile româneşti: „I s-a-ntunecat steaua“, „A fi cu stea în frunte“. Şi în gândirea rabinilor franco-germani din Evul Mediu fiecare om îşi are steaua lui în cer. Pentru că, se spune, dacă vei desena pe un perete o figură închipuindu-l pe hoţ, apoi vei lovi ochiul figurii, hoţul va simţi durere în acea parte a corpului său. Căci treburile omului sunt în mâinile îngerului stelei sale. Câtă vreme îngerul îi va sta alături, omul nu va avea a se teme de nici o putere malefică. Dar când steaua celui care loveşte figura îi spune ce şi cum stelei hoţului, aceasta îl părăseşte pe cel pe care-l apără, iar forţa malefică poate lucra în voie, căci porunca sileşte steaua păzitoare aşa încât imaginii lovite i se trimite un înger; acesta se retrage de îndată, iar forţa malefică lucrează. De asemenea, ca şi la romani, români etc., şi ruşii credeau în existenţa unei stele pentru fiecare om, apărută la naşterea lui, şi care cădea de pe cer când acesta murea. Se mai credea că steaua era deosebit de vulnerabilă, încât, dacă era arătată cu degetul, se putea dăuna persoanei căreia îi aparţinea steaua „agresată“ (Afanasiev, 1982, 355).

O credinţă asemănătoare era întâlnită la români, contaminată cu motivul „căderea[1] diavolilor“: „Unii au rămas în cer, de atunci spânzură cu capul în

[1] O altă explozie de lumină a stelelor – personificări ale norocului – o reprezintă „arderea comorilor“: flăcările pe care comorile, înţelese ca ipostazieri ale norocului persoanei care le descoperă, le aruncă în noapte: „Zice că în Poiana lui Bichiş să bătеu banii. Să bat din cinci în cinci ani. Atunci apar acolo două pare de foc: una roşie, alta albastră. Bătaia era la douăsprezece zua şi să vede de departe. Parăle se ciocneu, să bătеu şi care câştiga nu ştiu, că de la o vreme dispăreu amândouă. Parăle, zîce, că vin de la ceva bani îngropaţi acolo. Banii de aur dau pară galbină, cei de argint albastră“ (Chita-Pop, 246).

jos şi cu picioarele în sus; de aceea zice că nu e bine să te uiţi când cade vro stea din cer, căci stelele acele sunt diavolii cei spânzuraţi, cad pe pământ“ (Brill, 1994, I, 30). Imaginea demonică a stelei căzătoare este mult atenuată. După alte credinţe, aflate la antipodul celor de mai sus, „stelele sunt ostaşii cerului; Dumnezeu le-a pus să adune toate balele ce cad din gurile dracilor, ca să nu cază pe pământ, să se îmbolnăvească lumea. Şi ele când văd că vreun diavol a slobozit vreo bală din gură, se reped după ea de o prind şi n-o lasă să cază pe pământ. Şi de aceea le vedem noi umblând noaptea pe cer. Dar unele bale, ori nu le văd stelele, ori nu le pot prinde, şi acelea cad pe pământ şi aduc multe boale. Dar de n-ar fi stelele să le prindă şi de ar cădea toate, apoi mai toată lumea ar fi schilodită şi bolnavă din pricina balelor drăceşti. De aceea nu e bine să bea cineva apă din fântână, pâraie după asfinţitul soarelui până-n răsărit, că se poate să se brodească vreo bală drăcească“ (Pamfile, 1997, 115). Medicina populară cunoaşte însă cazuri în care tratamentul unei afecţiuni se realizează tocmai prin cointeresarea stelei pacientului, singura în măsură să acţioneze în plan celest, pentru a-l ajuta pe suferind să depăşească starea de criză. În cazul deochiului, de exemplu, un amestec ritual (un ou proaspăt spart într-un vas cu apă, sulfat de fier etc.) era expus noaptea, pe streaşina casei, la lumina stelelor. Invocaţia adresată stelei-ursite este extrem de explicită:

„Toate stelele să stea
Numai steaua lui (*cutare*)
Să nu stea,
Să umble
Cruciş
Şi de-a curmeziş
Să-i aducă leacul lui (*cutare*)
Şi-n ou să i-l puie“
(Butură, 1992, 66).

Este evident, atunci, de ce steaua este un agent fast al destinului, apelat cu încredere când nerăbdarea fetelor nemăritate atingea cote maxime: „Fata care vrea să se mărite, ajunează în Ajunul Crăciunului, iar seara, când ies stelele, merge în grădină, cu brăcirea în mână şi zice:

«Stea, stelişoara mea,
Toate stelele să stea,
Numai a mea să nu stea,
Să umble-n lung şi-n lat
Şi pe la noi prin sat,
S-aducă pe-al meu bărbat,
Astă-sară să-l visez,
Mâine aievea să-l văd».

Apoi fata merge în casă şi ia o bucată de pită să îmbuce. Prima bucată pe care o rupe cu dinţii o scoate din gură şi o pune sub perna pe care doarme. Sub aceeaşi perină pune şi o oglindă, piaptănul şi încălţămintea de pe piciorul drept“ (Căliman-Veselău, 245).

Cel mai adesea, ritualul magic de invocare a stelei este mult mai complex decât simpla chemarea a astrului. Sunt de asemenea apelate alte instrumente magice, succedanee ale stelei-lumină. Vom ilustra acest lucru prin intermediul unei vrăji de dragoste. Spre deosebire de practicile divinatorii, în cadrul cărora solicitantul are mai degrabă o atitudine pasivă – el ia contact cu lumea cealaltă, fără însă a interveni în desfăşurarea evenimentelor –, vrăjile presupun implicarea masivă a practicantului, acum evidenţiindu-se puterea de care acesta poate dispune, în cunoştinţă de cauză, în vederea punerii în mişcare a ursitei ocultate. De această dată, solicitantul nu mai roagă umil astrul să-i „lumineze" destinul, ci-l forţează să se ducă în căutarea ursitului, pentru a-l pune pe calea cea bună, îndreptându-l către partenerul ce-l aşteaptă cu nerăbdare:

„O stea, gostea,
Dragostea-i a mea;
Două stele, gostele,
Dragostele mele;
Trei stele, gostele,
Dragostele mele;
Patru stele, gostele,
Dragostele mele;
Cinci stele, gostele,
Dragostele mele;
Şese stele, gostele,
Dragostele mele;
Şepte stele, gostele,
Dragostele mele;
Opt stele, gostele,
Dragostele mele;
Ia şi-a noua stea,
Asta-i steaua mea!
Stea, steluţa mea!
Eu mă voi culca
Şi m-oi hodini.
Iar tu n-oi dormi,
Nu te hodini,
Ci îmblă ţările
Şi toate hotarele..."

Din momentul solicitării exprimate imperativ, putem stabili coordonatele vrăjii: pe lângă agresiunea făţişă, îndreptată către „pereche", care este obligată să-şi îndrepte paşii către solicitant, farmecul de dragoste presupune adesea un furt: potenţarea iubirii ursitului prin intermediul unor elemente magice indispensabile, provenite de la obiecte sau fiinţe pentru care dragostea adevărată constituie un deziderat împlinit, dovadă existenţa cuplurilor:

„... Să-mi aduci dragostele
De la nouă holzi înverzite,
De la nouă secări înflorite,
De la 99 de miri cu mirese,
De la 99 de crai cu crăiese,
De la 99 de-mpăraţi cu-mpărătese,
De la 99 de preoţi cu preotese,
De la 99 de păuni cu păuniţe,
De la 99 de hulubi cu hulubiţe,
De la 99 de vaci cu viţei,
De la 99 de oi cu miei,
De la 99 de scroafe cu purcei,
De la 99 de pălării fecioreşti,
De la 99 de struţuri feteşti;
Să mi le aduci, dragă stea,
Până la căsuţa mea,
De cu seară până-n cântători
De două ori,

Iar din cântători
Până-n zori,
De trei ori,
În astă ulcea cu flori!...“

Abia în acest moment al vrăjii fetele se uită pe cer la steaua cea mai luminoasă şi rostesc alte cuvinte-cheie ale vrăjii:

„... Săriţi, săteni,
Săriţi poporeni,
Că arde
Înaltul ceriului!
Da’ nu arde
Înaltul ceriului,
Ci arde
Cuşma ursitului meu,
Cel ales de Dumnezeu,
Cuşma-n capul său
Şi cămeşa pe dânsul,
Şi inima-ntr-însul!...“

Acest episod al vrăjii de dragoste marchează o altă ipostază a stelei-destin-pereche, şi anume reprezentarea ignică a pasiunii amoroase: patima nesăţioasă, deosebit de periculoasă a solicitantului atinge dimensiuni cosmice; în acest fel, aducerea ursitului este sugerată ca un fel de ieşire benefică din această stare de tortură psihică şi fizică a bărbatului. Mai mult, explozia pătimaşă ce l-a atins pe ales depăşeşte nivelul contactului fizic cu focul inimii fetei. Vraja capătă acum accente de blestem, ştiindu-se încăpăţânarea ursitului de a da imediat curs solicitării:

„... Stea frumoasă
Şi luminoasă!
Eu voi dormi,
Dar tu nu dormi,
Ci te du-n lume,
La ursitul meu anume,
Şi de l-ei afla
C-a sta
La mese-ntinse,
La făclii aprinse,
Cu neveste grase
Şi copile frumoase,
Fă-l să-i pară căţele viermănoase,
Numai eu să-i fiu mai frumoasă.
Şi mi-l adă:
Prin pădure, prin desime,
Şi prin sat fără ruşine,
Şi prin câmp fără drum,
Şi peste ape fără pod,
Şi peste gard făr-de pârlaz...“

Demonismul procedeului invocator, precum şi natura contactului stabilit între cele două jumătăţi (să nu uităm, totuşi, că, în marea majoritate a cazurilor, se crede că această întâlnire se petrece *in spiritu*, adesea în vis, între sufletele-dubluri ale partenerilor) sunt exprimate în textul vrăjii prin apelarea la motive mitologice tradiţionale: masa întinsă şi făcliile aprinse (ca în cazul localizării bolilor, a morţii[1]), călătoria printr-un spaţiu non-uman: pădure, câmp fără drum, sat fără ruşine[2]. Vraja analizată se continuă cu un

[1] Motivul alungării duhurilor malefice în spaţiul mitic, cf. Antoaneta Olteanu, *Ipostaze ale maleficului în medicina magică*, Editura Paideia, Bucureşti, 1998, pp. 272-273.
[2] *Ipostaze ale maleficului în medicina magică*, pp. 294-295.

alt motiv, al ajutorului-agent, de această dată interpretat tot ca o personificare a patimii debordante. Şi, din nou, subliniind nefirescul acestei iubiri, iese în evidenţă caracterul ei distrugător:

„... M-am uitat la răsărit
Şi n-am văzut nimic;
M-am uitat la asfinţit
Şi-am văzut pajură păjurată
Şi cu foc înfocată.
– Un'te duci aşa-nfocată?
– Mă duc codrii să-i pârlesc,
De verdeaţă să-i gătesc,
Şi văile să le sec
Şi petrile să le crep!
– Lasă codrii să-nfrunzească
Şi văile să-nverzească
Şi petrile ca să crească,
Da' te du mai bine în lume,
Peste lume,
La ursitul meu anume,
Cu foc îl încinge,
Cu foc îl aprinde,
Foc în gura cămeşii îi bagă,
La inimă i-l aşază;
Să ardă cămeşa pe dânsul
Şi inima într-însul,
Să nu poată dormi,
Să nu poată hodeni,
Pân-la noi n-a veni,
La părinţi a mă peţi!"
(Marian, 1994, I, 96).

După rostirea acestei vrăji în întregime este examinată steaua-ursită. Dacă steaua, în decursul rostirii acestor versuri, va străluci din ce în ce mai tare, atunci fata va avea parte de cel la care gândeşte; dacă steaua se va întuneca, îşi va pierde din strălucire (din iubire), atunci fata nu va avea parte şi noroc de acela la care se gândeşte.

2.3. Brâul demonic

Aşa cum am văzut în capitolul consacrat iniţierii vrăjitoarelor, calul demonic era un ajutor de nădejde pentru punerea în practică a maleficiilor de tot felul. Fie că era călărit pentru a ajunge la sabat, fie că era folosit în practicile de luare a manei, animalul sau, mai bine zis, succedaneul acestuia, oricum s-ar fi numit (mătură, meliţă, cociorvă, sul etc.) apare ca un element inseparabil de persoana vrăjitoarei. De aceea era firesc să fie trimis un astfel de ajutor rapid în căutarea ursitului care întârzia să apară (mai ales că era vorba de îndeplinirea unei călătorii dus-întors). Fără să se facă vreo referire la natura animalului, calului îi este solicitat sprijinul în mod nemijlocit în o seamă de vrăji:

„Murgule,
Intră murgule,
Na-ţi brâul meu,
Frâu calului tău,
Mergi de cată ursitorul meu,
Care-i dat de Dumnezeu...
Unde l-ăi întâlni,
Unde l-ăi găsi
Să-l iuşneşti,
Să-l plesneşti,
Cu bici de foc,
Să nu poată sta-n loc,
La mine să-l porneşti..."
(Sevastos-1, 140-141).

În alte cazuri, farmecul nu se mai adresa direct animalului, ci unui obiect sacralizat, prin intermediul căruia putea fi solicitat animalul demonic. În practicile magice ofensive, mai ales în vrăjile de ursită, brâul, însoţit de un ac, era un instrument utilizat ritual, într-un complex de practici şi elemente. Puterile magice ale acestui obiect vestimentar sunt dobândite într-un moment sacru, în urma unui transfer de forţă din partea destinului: „Ursitele, pe la Sf. Andrei, umblă şi vin de cearcă fetele şi le întreabă prin somn: «–Dormi?» «– Dorm şi nici prea», îi zici. «– Vrai să te măriţi, că eu îţi trimit pe cutare şi pe cutare; dacă vrai, să-ţi alegi... Cap am, dar bani n-am», – răspunde ursita. Atunci să răspunzi: «– Na-ţi brâul meu, să-l pui în capul tău». Dar dacă vrai pe cineva, îi spui anume în capul cui să-l pună“ (Pamfile, 1997, 228-229). În acest sens pot fi explicate manipulările rituale ale brâului în cadrul practicilor magice de aflare/aducere a ursitului: „Ia din brâu de nouă ori pe ac, după care aşterne brâul cu ac cu tot pe prag, bătând peste el nouă mătănii, fără însă a face şi cruce; în timpul cât bate mătăniile zice din gură:

«Urs, ursitorul meu Vină-n vis să te visez,
De Dumnezeu dat Aievea să te văz»“
De oameni lăsat, (Gheorghiu, 10).

După un ritual bine stabilit se realiza însuşi brâul: „în ajunul Sf. Vasile, fata fură de la o vecină două fuioare de cânepă de vară, vine acasă cu ele, le bate, le meliţă, le toarce şi ţese cu ele până la ziuă o cingătoare. Se încinge cu ea şi se culcă, aşteptând apoi ca-n vis să i se arate partea“ (Pamfile, 1998, 93). O dată obţinut brâul, utilizarea lui în cadrul ritualului era diferită: „Unele fete, în seara de Sf. Vasile, încing cu betele lor câte o femeie însărcinată, crezând că peste noapte acea femeie va visa pe cel ce va lua-o pe fată de nevastă“ (*idem*). Dacă, atunci când era folosit de fete, acţiunea tipică era grăparea simbolică a unui instrument cu accentuată valoare oraculară („Iată-mi fac brâul meu grapă,/ Să mă visez la noapte măritată,/ Culegând cânepă laolaltă/ Cu alesul meu,/ Cu ursitul meu...“ (*ibidem*, 92), când era manipulat de vrăjitoare se făcea referire la metamorfoza tradiţională a căutătorului demonic: „Vrăjitoarea ia un brâu de la flăcăul sau fata căreia i se face vraja şi, de la miezul nopţii, cu lună, ocoleşte casa de trei ori, rostind vraja la fiecare colţ. După aceasta îl aruncă pe coşul casei. Dacă brâul nu s-a pătat de funingine până în vatră, pe coş, dorinţa se va realiza. Odată brâul descântat, acesta este purtat până la împlinirea descântecului:

«Brâu, brâuşorul meu,
De când te-am făcut,
De când te-am ţesut,
Nici o slujbă nu ţi-am dat
Până astă seară.
Dar în astă seară
Ai să-mi faci o slujbă mare:
Eu te-arunc pe coş,
Dar tu să te faci cocoş,
Cu coada de zmeu,
Cu gheare de foc,
Cu aripile de oţel,
Cu aripile să-l plesneşti,
Cu ghearele să-l gherăieşti,
Cu ciocul să-l ciocăneşti,
Cu coada la mine să-l porneşti...“
(*ibidem*, 126).

2.3.1. Calul de foc

O serie de vrăji de aducere a ursitului face apel la un altfel de bidiviu, un atribut divin al patronilor infernali. Astrul nopţii, divinitate protectoare a magiei, era şi el invocat, lui cerându-i-se împrumutarea nu atât a animalului propriu-zis, cât a unei piese din harnaşamentul său. Împrumutul se făcea prin transferarea puterii demonice a astrului asupra unui instrument nu mai puţin demonic, în cazul nostru, piedica de la mort:

„Lună luminoasă,
Arată-ne ursitu nostru-n casă;
Na-ţi brâul meu
Şi dă-mi frâul de la calul tău
Să-ncalec pe dânsul
Şi să mă pornesc
Prin pădure fără sânie
Prin sat fără ruşine.
De-oi găsi ursitul meu
Şezând la masă,
Cu bici de foc să-l ard
Şi să-ncalece pe cal
Şi să purceadă pe cale,
Pe cărare,
Să s-arate iubitei lui
În cale“
(Golopenţia, 208).

În categoria ajutoarelor supranaturale întâlnite în recuzita farmecelor intra uneori chiar luna. Astrul, luna nouă, divinitate şi călăreţ, era trimis să-l impulsioneze pe alesul fetei şi, mai ales, să asigure, între timp, un scut protector în calea maleficiilor trimise de femeile invidioase, care doreau s-o separe de ursit:

„Cunună-se crai nou
Cu cunună de piatră scumpă
De mult preţ.
Lună luminată
Ce eşti în cer
Şi pre pământ
Şi vezi toate ce sunt
Pre pământ,
Eu nu mă pot odihni
În casa mea
Şi-n sălaşul meu
De răul vrăjmaşilor
Şi al pizmaşilor
Carii s-au sculat
Cu multă răutate
Asupra mea
Şi asupra casei mele;
Iar tu, lună luminată,

Să nu ai odihnă, nici somn,
Ci să iei farmecii şi urâtul
Din casa noastră
Şi din masa noastră,
Şi din faţa mea,
Şi din faţa soţiei mele,
Şi din darul nostru,
Şi din sporul nostru...“
(Teodorescu, II, 50).

Alteori, fata însăşi era cea care se ducea în întâmpinarea alesului; simularea mişcării ritmate a animalului avea în vedere atât similitudinea actelor impuse ursitului aşteptat, cât şi un transfer de putere asupra subiectului vrăjii, devenit acum şi obiect. Ca şi în cazul unui farmec menţionat anterior, elementul-cheie îl constituia piedica demonică, aici, simbol pentru animalul invocat. Făcându-se referire la anumite plante rituale, care probabil chiar erau utilizate în timpul performării vrăjii, farmecul ne oferă o mostră de interferenţă a planurilor, rezultat, de ce nu, al ocultării parţiale destinate neaveniţilor: „Pe fecior sau fată, înainte de a cânta cocoşii, îl despoaie, îl pune gol în mijlocul casei spre uşă, îl împiedică la picioare. Baba strigă către cel împiedicat, rostind primele două versuri: «Frunză verde de alun,/ Să vie *cutare* nebun» [împiedicatul sare de trei ori spre uşă nechezând ca caii]; «Frunză verde lemn de fag,/ *Cutare* [sare spre uşă de trei ori, nechezând ca caii] să moară de-al tău drag;/ Frunză verde lemn de sânger/ Să vie *cutare* ca un înger»“... În acest moment, indicaţiile de regie spun că fata sare spre uşă, până la pragul uşii, unde cade jos. Baba taie piedica cu toporul, fata se ridică, ocoleşte casa de trei ori şi strigă versurile ce urmează. Încheindu-şi rolul de transportator, prin simularea ajungerii la destinaţia celui dorit (ocolul ritual al casei), fata primeşte acum rolul principal, ea, şi nu fermecătoarea, fiind cea care realizează chemarea rituală: „... *Cutare*, nu zăbovi,/ Scoală-te, nu mai dormi,/ Vin’ degrab’ că te-oi iubi...“ Intrându-şi în rolul propriei vieţi, fata intră în casă, se îmbracă, se găteşte, ia un mosor în gură, se ridică în picioare pe coş şi zice de trei ori versurile ce urmează: „...Frunză verde dirmotin/ *Cutare*, vin’ să ne iubim./ Foaie verde mărgărit,/ Pentru tine m-am gătit...“ Îmbrăcându-se şi apelând la horn, prin care îşi strigă dragostea, cadrul acţiunii nu mai este unul fantastic; ne aflăm într-o casă obişnuită, în preajma vetrei, în timpul desfăşurării unei vrăji de ursită. Farmecul nu se încheie aici. După ce-i trimite invitaţia ursitului, fata iese afară, leagă un par cu betele şi numără, în ordine ascendentă, cincizeci de pari; pe cel de-al cincizecilea îl strânge-n braţe, îl sărută, zicând cele două versuri care urmează: „... Hai cutare pui boboc,/ Nebun să vii la acest loc...“ Invitaţia într-un topos demonic este şi ea tipică pentru vrăjile de dragoste. Dintr-o dată fata este deosebit de puternică: nu mai trebuie ea însăşi să se transforme în calul-ajutor, vocea ei răzbate chiar la destinatar, oricând poate

apela la sprijinul, e adevărat, de temut, al unui patron nefast: „... Nu scutur gardul, ci tulbur lacul,/ Să iasă dracul,/ Să-mi aducă/ Pe cel drag,/ Ce l-am fermecat“. O dată cu punerea la punct a tuturor personajelor participante la vrajă (dracul, care este un simplu transportator), performerii sunt siguri că farmecul va avea succesul scontat: „prostimea crede că vine nebun şi cade la picioarele ei şi moare după dânsa“ (Sevastos-1, 142).

Utilizarea rituală a brâului se făcea şi în virtutea asemănării sale cu şarpele-balaur (el însuşi o reprezentare specifică pentru mai multe fiinţe demonice: spiriduş, şarpe al casei, zburător etc.). Ca hierofanie a sacrului, brâul este un obiect ce dispune de puteri atât faste, cât şi nefaste: el este atât cercul protector care apără trupul uman, dar şi, atunci când este dezlegat, o forţă malefică dezlănţuită, un instrument în slujba solicitantului, ce împrumută ceva din miticul mesager luminiscent:

„Brâu, brâuşor!
Fă-te şerpuşor,
Fă-te laur, balaur,
Cu solzii de aur.
Şi cum te-oi încinge
Tu mi te descinge,
Şi mergi dup’ ursitul meu
Cel lăsat de Dumnezeu...“
(Marian, 1996, 20).

În alte situaţii, cele două aspecte ale practicii de vrăjitorie erau cumulate într-un singur act: „Fetele din Moldova, cari voiesc a se mărita, dacă în preseara Sfântului Vasile e senin afară, iau bata de fustă în mână, îşi ţintesc ochii la o stea luminoasă şi, aruncând necontenit cu bata în sus spre stea, zic:

«Bată, betişoara mea!
Fă-te mare bălaur
Cu solzii de aur,
Şi du-te la ursitul meu,
Cel ales de Dumnezeu:
De l-ei găsi pe pat,
Dă-l sub pat;
De l-ei găsi pe scaun,
Dă-l sub scaun;
De l-ei găsi pe cuptoriu,
Dă-l sub cuptoriu;
De l-ei găsi,
Unde l-ei găsi,
Cu botul îl muşcă,
Cu nasul îl suflă,
Cu coada-l plesneşte,
Cu urechile îl netezeşte
Şi la mine-l porneşte.
Să crepe, să plesnească,
La mine să se pornească!»

Aceste cuvinte le spune fata de trei ori, apoi continuă:

«Sfântă stea!
Te mulţămeşte
Cu sfintele mătanii
Să-mi trimiţi pe ursitul
Ursitoriul meu,
În vis să-l văz,
Aievea să-l visez!...»“

Ca şi în cazul pajurei malefice, trimisă într-o acţiune de pedeapsă împotriva ursitului nepăsător, brâul-balaur nu trebuie să precupeţească nici un efort pentru a-şi atinge sarcina. Dublul bărbatului trebuie să fie adus, chiar cu forţa (de aici şi imprecaţia), adesea în pofida dorinţei sale, să dea seamă în faţa ursitei sale feminine. În acelaşi timp, această vrajă exprimă clar raporturile de subordonare între aceste tipuri de agenţi magici: steaua-ursită îl trimite în căutare pe balaurul-pajură, care, în acelaşi timp, este manipulat (cu încuviinţarea stelei) de fată, prin intermediul brâului acesteia.

„... După ce găteşte aceste cuvinte de spus, face câte trei mătănii la răsărit, apus, miazănoapte şi miazăzi, vine în casă cu ochii legaţi sau numai închişi şi, punând mâna pe cleşte, învârte focul, zicând:

«Cum nu poate toată lumea
Fără cleşte-a trage foc,
Aşa şi ursitul meu,
Cel ales de Dumnezeu,
Să nu poată-n loc a sta
Pân-ce nu s-a arăta
În ast-noapte să-l visez!»

După ce sfârşeşte de rostit şi cuvintele acestea, pune bata fustei şi cleştele la cap, apoi se culcă pe mâna dreaptă, pune palmele strânse între genunchi şi aşa visează ursitul“ (Marian, 1994, I, 96-97; această a doua parte a vrăjii este interesantă prin faptul că face legătura cu un alt succedaneu al stelei celeste, este vorba de focul terestru, de care vom vorbi în rândurile următoare).

Vom prezenta în continuare un ritual asemănător, desfăşurat tot cu ajutorul brâului magic. De această dată nu se mai face nici un fel de trimitere la steaua-trimiţătoare. Învestită cu putere este chiar solicitanta, care, în virtutea faptului că posedă un asemenea instrument magic, poate realiza cu succes, fără un alt sprijin exterior, actul de aducere silită a ursitului. Asemeni solomonarului, tânăra are în subordinea ei un balaur înspăimântător, singurul care-i poate veni de hac perechii neascultătoare: „Sâmbătă seara spre duminică, marţi spre miercuri şi joi spre vineri, fata care voieşte să-şi facă pe ursită, când se culcă, ia brâul în mână, face nouă noduri într-însul şi zice:

«Brâne, brânişorul meu,
Fă-te şarpe laur,
Şarpe balaur
Cu solzii de aur,
Cu totul de aur,
Cu 24 de picioare mergătoare,
Cu 24 de limbi împungătoare,
Cu 24 de aripi zburătoare.
Brâne, brânişorul meu,
Pas la ursitorul meu.
De-a fi în sat aice,
De-a fi în al doilea,
De-a fi în al treilea,
De-a fi în al patrulea,
De-a fi în al cincilea,
De-a fi în al şaselea,
De-a fi în al şaptelea,
De-a fi în al optulea,
De-a fi în al nouălea,
De-a fi orişiune ar fi,

Cu limbele să-l împungi,
La inimă să-l străpungi
Şi la mine să-l aduci;
Şi cu solzii să-l solzeşti
Şi la mine să-l porneşti...»

Până aici ţine brâul pe mână întins. Acum însă, strângându-l colac ca pe un şarpe, înfige în el un ac şi zice:

«Eu nu strâng aici brâul meu colac,
Ci aduc ursitorul meu în cai de olac,
Prin târg fără de ruşine,
Prin codru fără de sine.
Eu nu înfig aici acul în brâul meu,
Ci o săgeată în inima ursitorului meu».

După ce a rostit şi aceste versuri, pune brâul sub cap, se culcă şi atunci prin somn vede pe ursitorul său“ (Marian, 1996, 216). Ajunşi aici, trebuie să menţionăm că puterea de care dispune brâul poate fi manipulată şi în regim diurn şi, mai mult, în varii situaţii, în care era nevoie de un instrument redutabil de stăpânire a maleficului de tot felul: „Dacă-ţi iese dracul înainte, sub formă de ţap, şi dacă-i arunci bârneţul în coarne, atunci l-ai prins şi nu mai poate fugi. Îi încrucişezi bârneţul în coarne, ca la boi, până se isprăveşte toată aţa, îi supui capătul bine, ca să nu se mai dezlege şi după asta ai să-i poţi da drumul, căci rămâne în serviciul tău. Atunci omul poate porunci orice şi dracul ascultă numaidecât. Îi poate aduce bani, vite etc. Adus în această stare, dracul se numeşte spiriduş[1]“ (Zanne, VI, 556).

2.4. Alte tipuri de reprezentări ignice. Vatra. Hornul. Focul. Oala de lut

2.4.1. **Vatra (soba)**

Aici trebuie să încadrăm mai vechile reprezentări romane şi greceşti despre divinităţi specializate, protectoare ale acestui topos sacru. *Fornax* ‘sobă’ era zeiţa romană a vetrei şi sobei; din aceeaşi categorie făcea parte şi *Vesta*, zeiţa vetrei casei şi a focului (< gr. *Hestia*). Îngropat, la început, acasă, sub vatră sau aproape de vatră, mortul nu-şi părăsea nici locuinţa, nici bunurile, nici familia. Spiritul său continua să trăiască invizibil alături de ai săi, util sau ameninţător. Ideea supravieţuirii mortului a dat naştere cultului strămoşilor, adică tuturor practicilor care tind, pe de o parte, să întreţină viaţa umbrelor şi, pe de altă parte, fie să-i apere pe cei vii de influenţa lor malignă, fie să le asigure descendenţilor ajutorul strămoşilor lor; interdicţii, imprecaţii şi pedepse care protejează mormintele, răzbunări şi ispăşiri ale crimei, sărbători funerare şi sacrificii, comemorări, aniversări,

[1] Referitor la ipostaza luminiscentă a duhului casei-spiriduş cu înfăţişare ofidiană, cf. Antoaneta Olteanu, *Metamorfozele sacrului. Dicţionar de mitologie populară,* art. *Şarpe*, Editura Paideia, Bucureşti, 1998, pp. 314-315.

ofrande (Mauss-Hubert, 1997, 190-191). Legătura mai clară a sobei cu cealaltă lume, în speţă cu lumea morţilor, se evidenţiază într-o serie de practici magice care se desfăşoară după încheierea ceremonialului înmormântării. Pentru a nu se teme de morţi sau pentru a se feri de acţiunea lor nefastă, ca strigoi, oamenii îşi lipeau mâinile de sobă sau, dând la o parte apărătoarea, se uitau în sobă (Baiburin, 1983, 165). La fel, când murea cineva, apărătoarea sobei se deschidea, pentru a face drum sufletului. Evident, pentru a-l vedea pe mort erau utilizate aceleaşi elemente: doritorul, stând pe sobă, se uită (prin frâu, sită) la masă, unde de obicei era aşezat mortul (*idem*, 156).

Când este vorba de vatră (var. sobă, cuptor), demonismul acestui spaţiu sacru nu se referă numai la prezenţa morţilor familiei, ci la ideea de zonă de contact cu lumea cealaltă, cu lumea duhurilor. Astfel, se spune, „cuptorul nu se sfarmă, că în el şade *acela* şi dacă i-ar strica locul, ar zăhăi pe om, l-ar munci; dar îl lasă pînă ce dă tunul într-însul şi atunci îl sfarmă“; sau: „Locul dracului e în cuptor, în horn; îşi face o borticică, că nici n-o vezi şi acolo şede. Lui i-i drag să se ungă cu funingine, de aceea-i aşa de negru“ (Niculiţă-Voronca, 1215, 1216). Prin acte magice întreprinse în cadrul acestui *topos* se puteau obţine rezultatele dorite în universul învecinat: „De Filipi, ca să nu tragă lupul la vite, să nu-i mănânce pe oameni la drum – ung vetrele, gura cuptorului, borţile prin pereţi – îi ung gura lupului şi ochii ca să nu vadă“ (*idem*, 1212). Arderea în sobă a unor mături vechi producea vânt puternic, furtună. Din contră, ruşii credeau că arderea unei astfel de mături ducea la înmuierea gerului (Vinogradova-Tolstaia, 1993, 18). Apelând în primul rând la diavolul-spiriduş din sobă, dar şi ipostaza activă a focului, fetele implicau acest spaţiu mitic în practicile de aducere a ursitului. Cei care doresc să-şi afle viitorul în ajunul Anului Nou se uită în sobă (Strahov, 157). În Ucraina se proceda la fel de Crăciun, însă pentru a-i vedea pe morţi. Ruşii spuneau: cui îi place să se uite în sobă când se face focul, va muri curând (*idem*, 155). Cel mai frecvent se apela la acest procedeu în cadrul practicilor oraculare premaritale. „O samă de fete se scoală în ziua de Sf. Gheorghe dis de dimineaţă, se duc până la fântână, scot apă, iau o gură de apă, se întorc cu dânsa în casă, râşnesc păpuşoi îndărăt, fac din făina astfel râşnită şi din apa adusă o turtă şi punând-o în vatra focului, ca să se coacă, zic:

«Eu întorc vatra,
Vatra întoarce cuptorul,
Cuptorul întoarce hornul,
Hornul întoarce cahla,
Cahla întoarce peretele,
Peretele întoarce leaţurile,
Leaţurile întorc acoperământul.
Toţi micii,

Toţi voinicii,
Toţi sătenii,
Toţi poporenii
Să cate numai la mine,
Numai mie să se închine,
Iar duşmancele mele,
Cele spurcate şi rele,
Să rămâie înglodate,
Cloşte înlocşnate,
De găini găinăţate,
În pod aruncate.
Da' eu să fiu păuniţă,
Podoghiţă,
De la munte scoborâtă,
De toată lumea iubită.
Feciorii ce m-or vedea
În braţe că m-or lua,
În frunte m-or săruta,
În fruntea jocului m-or purta!»

Cocându-se turta astfel descântată, o iau de pe vatră şi o pun pe prag, şi dacă vine mâţul şi o mănâncă, atunci fata care a făcut-o şi a descântat-o are în decursul anului de bună seamă să se mărite..." (Marian, 1994, II, 307-308).

2.4.2. **Hornul**

Am văzut mai sus că vatra, în calitatea sa de poartă de contact cu lumea spiritelor, putea acţiona, pentru a duce la îndeplinire misiunea solicitantului, şi asupra altor spaţii sacre, în virtutea principiului dominoului. Hornul era prima piesă activată de vatră. Dispunând la rândul lui de bogate reprezentări ale puterii sale magice, hornul era mai degrabă un fel de trambulină către cealaltă lume, un tunel magic în interiorul căruia se realizau metamorfozele: el era locul de unde pornea spre exterior agentul înfocat şi înflăcărat (la propriu şi la figurat) şi era, de asemenea, şi locul prin care acesta, chiar şi dublura ursitului, puteau pătrunde în spaţiul uman. Iată cum explică o vrajă de întoarcere a dragostei acest rol al hornului:

„Mă sculai,
Mă sânecai
Suflând şi chirăind.
M-a urât maica,
M-a urât taica,
M-a urât toată lumea
De la răsărit la apus,
Mai ales scrisa, ursita,
De la ursitori ursată,
De la Dumnezeu sfântu dată.
La noapte în vis să te visez,
Mâine vie să te văz,
Să te cunosc.
O să arunc o basma pe coş:
Tu să te faci un cocoş
Cu 44 de aripi,
Cu 44 de gheare,
Cu 44 de ciocuri,
Cu 44 de coade.
Cu ciocul să-l ciocăniţi,
Cu aripile să-l plesniţi,
La *cutare* să-l porniţi..."
(Laugier, 133).

În strânsă legătură cu sacralitatea hornului pot fi amintite mai multe credinţe. Sunt multe duhuri care pătrund în casă tocmai prin horn (la elveţieni, de exemplu – Listova, 178). Pe lângă *zburător*, pe horn mai poate intra şi

moartea: „Dacă mireasa, când intră în casa mirelui, se uită la horn, îi moare soacra“ (*idem,* 146). În Insulele Tonga, când mureau războinicii şi căpeteniile, se credea că sufletele lor se ridică prin horn în lumea cerească, unde trăiesc veşnic (Propp, 114). Se mai credea că, atunci când murea un om, trebuia să se deschidă apărătoarea hornului, pentru ca sufletul omului să poată ieşi liber (Baiburin, 1983, 164-165). Polonezii spun că seara trebuie să închizi bine hornul, să-l înfunzi cu o pernă, pentru că prin el poate intra *mamuna* în încercarea ei de a schimba copiii (Sannikova, 1994, 57). Tot ei mai cred că, atunci când sfârâie un lemn umed, care arde în sobă, zgomotul este produs de *zmora*, un alt demon care se chinuie să intre în casă pe horn (*idem,* 60). Sperietoarea scoţiană *Bodach* intră în casă, conform credinţelor, tot pe horn (Briggs, 224). La polonezi *skrzat* – spiriduşul, în ipostaza sa luminiscentă – îşi făcea intrarea sau ieşirea în casă, când pornea prin curţile vecine după furat, tot prin horn, prezenţa lui fiind semnalată prin scânteierile ce se zăreau în nopţile senine (Sannikova, 1994, 46), ca în credinţele româneşti legate de zburător. La ruşi, originea copiilor era explicată prin aruncarea lor în casă de către barză, în mod evident, pe horn (Grib, 119). La bulgari, bărbaţii, când săvârşeau practici magice de stimulare a recoltelor, aruncau pe horn seminţe, înainte de cină, spunând: „Tot aşa de înalte să crească şi grânele semănate!“ (Vinogradova-Tolstaia-1, 1994, 25). Românii credeau că mireasa, când venea în casa mirelui, „trebuia să atingă hornul cu mâna sau să depună pe vatră sau pe horn o ofrandă rituală (pâine unsă cu miere), ca să fie acceptată de larii casei“ (Evseev-1, 1994, 74). Ca o practică rituală împotriva strigoilor, de Sf. Andrei „ungeau uşa şi cercevelele de la ferestre şi hornul pe dinlăuntru cu usturoi“, locuri preferate de duhuri în încercarea lor de a pătrunde în casă (Dragoslav-2, 123). Românii spuneau că, atunci când dădeai lapte cu împrumut, pentru ca o dată cu aceasta să nu dai şi mana, trebuia să treci de trei ori acea oală pe după stâlpul hornului. Tot cu rol apotropaic se agăţa de stâlpul hornului un fus, în care era înfiptă o căpăţână de usturoi, pentru ca vrăjitoarele sârbe să nu poată face rău nou-născutului (Pavlova-Tolstoi, 14). Ca să nu se ducă bărbatul de la casă, iei urma lui şi înconjuri hornul de trei ori „să se ţie de casă, cum se ţine hornul şi să steie“, apoi îşi înconjură femeia mijlocul şi urma ceea o coase în strai şi o poartă lângă sine (Niculiţă-Voronca, 1211). Tot în scopuri faste se făceau şi chemările: „de strigi pe gura hornului pe cine doreşti, vine degrabă“ (Gorovei, 1995, 109). „Când pierzi din bătătură vreo vită, strig-o seara pe coşul casei, că va veni“; „Dacă li se fură vreo vită sau dacă numai li s-a pierdut şi nu mai dau de ea, vrăjitorul care a fost chemat la casa celui cu paguba se urcă pe hornul casei şi strigă pe nume vita:

«Nea, nea, nea, Mărtuţă,
Din nouă hotare,
Vin-acasă iară,
Din fundul pământului
Pe aripa vântului,
Prin fundul pădurii,
Pe coada securii,
Nea, nea, nea, Mărtuţă!»“
(Marian, 1994, II, 108).

2.4.3. **Focul**

Reprezentarea simbolică a pasiunii mistuitoare este frecvent întâlnită în vrăjile de dragoste. În fragmentul de mai jos vâlvătaia cosmică ce este stârnită de inima aprinsă a ursitului capătă o localizare mitică – muntele Galaleului/ Galileului ş.a. fiind un *topos* sacru frecvent întâlnit în legende (reprezentări ale bolilor, spirite ale torsului – Marţolea, Joimăriţa etc.):

„Săriţi, oameni,
Cu cofe şi cu apă,
Că s-o aprins muntele Galaleului.
Ba nu s-o aprins munţii Galaleului,
Că s-o aprins inima lu Alexandru
De 99 de dorinţuri de-a mele,
De 99 de dragosti de-ale mele,
De 99 de ibovnice de-a mele...“
(Golopenţia, 277-278).

În plan concret, focul terestru constituia, de asemenea, un agent magic indispensabil punerii în practică a farmecelor de dragoste prin „arderea“ sufletului persoanei iubite. Dincolo de metaforele prin care este reprezentată dorinţa sexuală, focul constituie el însuşi un agent infailibil pentru obţinerea rezultatului dorit în cazul farmecelor de dragoste: „Iau un melesteu, sau sucitor, cu care cociobăieşte zgândărind focul, zicând: «Cum sar scânteile din jeratic, aşa să scânteie inima lui; că nu înteţesc focul, ci inima lui». Când se duce la culcare ia şi melesteul şi-l pune sub cap şi peste noapte musai îşi va vedea în vis partea“ (Gheorghiu, 27). „Învelirea focului“ este una din cele mai cunoscute vrăji la care se apelează în acest sens:

„Eu, focule, te-nvelesc,
Te-nvelesc, te potolesc,
Dar tu mi te dezveleşte
Şi mi te despotoleşte,
Şi te fă laur, balaur,
Cu aripi şi solzi de aur,
Cu 99 de capuri,
Cu 99 de ochi,
Cu 99 de limbi,
Cu 99 de picioare,
Şi te du-n lume...“
(Marian, 1996, 15).

Iată ce spune Simion Florea Marian în legătură cu această vrajă: „Fata care voieşte ca ursitul ei să nu iubească pe altă fată ci numai pe dânsa, sau, fiindu-i dor de ursitul său, voieşte să-l aducă la sine din orice depărtare s-ar afla el, fură în seara de Sfântul Andrei sau de Sfântul Vasile *un resteu* de la o casă unde oamenii nu-s primeniţi, adică unde-s numai o dată căsătoriţi.

Iar după ce fură resteul şi se întoarce cu el acasă, se duce drept *la vatră* şi începe a învreli focul cu el în timp ce rosteşte versurile de mai sus. Fata caută ca, pe când rosteşte versurile acestea, să nu fie nimeni în casă, care ar putea s-o audă şi s-o stinghereasc în vrăjitoria sa. Dacă e şi altcineva în casă şi o vede ce face, atunci toată vraja, după credinţa ei, n-ar avea nici un efect. După ce a sfârşit de rostit versurile de mai sus, iese afară cu resteul cu care a învelit focul şi-l aruncă pe casă. Apoi se întoarce iarăşi în casă şi se culcă, în deplină linişte şi credinţă că peste noapte *aievea va visa* pe ursitul său, iar a doua zi dimineaţă *aievea* se va întâlni cu dânsul şi-l va strânge în braţele sale, fiindcă *aşa i-a făcut*, că el numaidecât trebuie să vină la dânsa şi s-o ceară la părinţii săi de soţie“ (*idem*, 15-16; subl. n. A.O.).

În alte cazuri, pentru realizarea acestei vrăji este nevoie de mai mulţi agenţi magici. Prezenţa cuţitului, un obiect încărcat de puteri redutabile, contribuie la asigurarea succesului practicii. În acest caz, accentul se pune în primul rând pe efectele distrugătoare duble ale magiei simpatetice acţionate de cele două instrumente: arderea exterioară, a cămăşii, este un rezultat direct al acţiunii stihiei focului, în timp ce agresarea inimii, în sensul stârnirii patimii dorite, este mai degrabă apanajul cuţitului: „Cu cuţitul faci. Cuţitul îl pui în foc. Vii în casă şi zici:

«Foc, focuşorul meu,
Eu te-nvelesc,
Tu să te dezveleşti.
Cum arde focu-n vatră,
Aşa să ardă cămeşa pe dânsul
Şi inima într-însul».

Cuţitul îl laşi în foc până a doua zi dimineaţă. Se face sâmbătă seara“ (Vasiliu, Al., 30-31).

O vrajă din aceeaşi categorie presupune utilizarea focului în calitate de agent distrugător: obiectele ce deţin puterea magică sunt, în acest tip de vrajă, cuţitul şi cărămida-statuetă, indispensabilă exorcizării: „Pe o cărămidă nouă se face chip de om ce însuşeşte scrisa sau scrisul şi, descântând, se tot înţeapă cu un cuţit cununat acel chip de pe cărămidă. Se descântă seara, pe vatra focului. După terminare, se înveleşte cărămida în foc, zicând:

«Focule, eu nu te-nvelesc să te stingi,
Ci te-nvelesc să te-aprinzi.
Să se aprindă inima
În scrisa *cutăruia*
Şi să vie peste dealuri,
Peste văi, peste mărăcini,
Prin ciulini,
Prin sat
Fără sfat,
Prin câini
Fără ciomag,
Prin lume
Fără vorbă...»“
(Laugier, 134).

2.4.4. Oala de lut (ulcica)

În practicile magiei iubirii, actul magic respectiv este numit „punerea ciobului“, „făcutul cu ulcica“. Ca de obicei, existau practici active, în care fermecătoarea sau solicitantul aveau rolul determinant, fiind cele care-l manipulau efectiv pe tânărul chemat, sau pasive, în care tânăra nu făcea decât să declanşeze mecanismul de punere în urmărire prin intermediul „demonului“ din recipientul magic. Există o suită de practici care fac parte efectiv din domeniul magiei negre, atât în ceea ce priveşte materialele utilizate în timpul vrăjii, cât şi referitor la duritatea gesturilor efectuate: „Cel cărui i se pune ciobul se urinează într-un ulcior nou. Apoi îl astupă bine şi-l încinge la foc. Ulciorul, fiind încins şi înfundat, începe să chiorăie şi, din suiturile ce le face atunci, se zice că strigă numele flăcăului care va lua pe fată. În vremea când îl încălzesc la foc, îl bate cu un mănunchi de nuiele de alun, de sânger şi de arţar şi se mai zic fel de fel de descântece:

«Te bat cu nuiaua de sânger,
Să mi-l aduci ca un înger.
Te bat cu nuiaua de alun,
Să-l aduci ca un nebun.
Te bat cu nuiaua de arţar,
Să vie ca un armăsar»“
(Zanne, VI, 512).

Dacă până acum demonismul vrăjii era dat de intensitatea actelor magice, vom exemplifica în continuare aceasta făcând referire la farmece care-l aveau ca agent chiar pe diavol: „Cu oala se face de mărit. În oală se pune ceară, ban de zece cruceri şi păr din cap. Acesta se pune apoi sub atare pod din crucea uliţii. În modul acesta fermecătoarea mână pe dracul la dată, adică la feciorul sau fata ce voiesc a se căsători. Necuratul pleacă peste mări şi poduri până ajunge la cel trimis, pe care apoi îl aduce pe drâglu, de-l face cunoscut cu data lui. Se mai face de mărit şi cu ciortoiul (un ol spart). Fata respectivă se pişă în ciortoiu de marţi până marţi. Atunci bagă îl el petrii de la nouă poduri, nouă ace de cap, mlădiţe de plop şi linte; surcele din gard de la judele (primar) şi de la casa comunală (primărie). Marţi îl pune la foc şi-l fierbe cu surcele din nouă mezuini. Fata se dezbracă apoi de tot, cu nuiele de sânger şi de prun roşu bate olul zicând: «Nu bat olul, ci bat pe dracul; dracul data mea în vis s-o visez, mâine aievea s-o văd»“ (Zanne, VII, 52).

În aşa-numitele farmece, care, conform delimitării făcute de S. Fl. Marian, reprezintă un act justiţiar, de întregire fastă a destinului a doi tineri, forţa destructivă este şi ea prezentă, deşi sunt utilizate cu precădere elemente „curate“, în vederea propiţierii: „Unele fete, când vor să-şi scoată dragostele, iau într-o ulcică apă neîncepută şi punând într-însa busuioc, o pană de păun

şi un ban de argint, se duc pe la cheutorile gardului într-o zi de marţi, joi sau sâmbătă, şi (...) se spală cu apa din ulcică“ (Marian, 1996, 23).

În textele-vrăji rostite cu acest prilej, în pofida întregului arsenal fast văzut mai sus, este clară intenţia fetei de a-i schimba, prin fermecare, optica şi gândurile tânărului vizat, iluzionându-i simţurile:

„Eu nu-nvârt ulcica,
Ci-ntorc gândul
Şi cuvântul
Şi inima lui N. cu totul
De la alte fete spre mine.
Să par din faţă cuconiţă,
Iară din dos păuniţă.
Câţi în urmă mi-or călca
Toţi m-or lăuda,
Cu dânşii-oi juca,
În gură m-oi săruta,
De mână că m-or lua,
Cu dânşii m-oi dezmierda...“
(Marian, 1996, 22).

Alteori nici nu se mai pune problema amăgirii iubitului ursit, ci este vorba de declanşarea procedurii punitive a perechii indolente, care nu a plecat până acum urechile la rugile fierbinţi ale fetei. Ca şi în celelalte tipuri de vrăji prin intermediul ulcelei, practica rituală se realizează prin cumularea mai multor elemente: oala este pusă pe vatră, în contact nemijlocit cu focul distrugător, şi aici semnificând patima expeditorului: „Se duc în casă, iau o oală cu apă neîncepută, o pun pe vatra focului şi, învârtind-o, zic:

«Nu învârtesc oala,
Da-nvârtesc pe ursitul meu,
Poate-i în acest sat,
Poate-i în cel sat...
De-i în pat,
Dă-l sub pat;
De-i pe laiţă,
Dă-l sub laiţă;
De-i la uşă,
Dă-l sub uşă;
Izbeşte-l,
Porneşte-l,
La mine soseşte-l!
La mine-l porneşte,
La mine-l soseşte,
Cu mâncarea lui,
Spre mâncarea mea,
Cu odihna lui,
Spre odihna mea,
Cu gândul lui,
Spre gândul meu,
Cu inima lui,
Spre inima mea.
Grăbeşte-l,
Porneşte-l!
La mine-l porneşte,
La mine-l grăbeşte».

Sfârşind de rostit formula aceasta de vrajă, lasă oala cu apă să se încălzească. Iar după ce apa s-a încălzit de ajuns şi după ce au mai pus într-însa şi nişte flori care, după credinţa lor, au putere de a fermeca, precum de exemplu busuioc, matocină, odolean, lemnul-domnului, năvalnic şi altele, o iau de la foc, o toarnă într-o strachină sau într-o covăţică şi se spală cu dânsa. După ce s-au lăut, toarnă lăutoarea iarăşi în oală şi o pun căpătâi...“

(Marian, 1994, I, 101). Uneori, această ulcică se aşază cu faţa în jos, pe fundul ei se pun câţiva cărbuni şi abia după aceasta se rosteşte textul vrăjii. Pe lângă actul magic al întoarcerii, al învârtirii, oala sau ulcica putea servi drept atribut esenţial în derularea farmecelor de dragoste, de această dată având semnificaţia de „închidere“ a iubirii, de limitare a accesului, a mişcărilor. În acest sens, în anumite farmece de dragoste vrăjitoarea aruncă sub patul familiei respective o oală în care se află o broască oarbă. Bărbatul îşi va lăsa atunci familia şi se va duce după vrăjitoare; dacă soţia descoperă sub pat oala şi-i dă foc broaştei, atunci soţul se va întoarce acasă (Orlov, 476). În strânsă legătură cu finalul credinţei de mai sus, menţionăm de asemenea utilizarea oalei în cadrul practicilor de întoarcere a vrăjii, precum şi de propiţiere: „Fata care cugetă că cutare vrăjitoare sau altcineva i-a făcut ca să n-o iubească şi să n-o joace feciorii (...), trebuie mai înainte de toate să caute anumite obiecte, şi anume: trei potcoave de cal şi şase bucăţele de fier, toate acestea să fie găsite; apoi o pană de păun, o bucată de argint, adică un puişor sau un inel, mătase roşie, busuioc, nouă străchini, nouă căţei de usturoi, nouă fire de tămâie şi nouă fire de piper. Având toate obiectele acestea strânse la un loc, ia un vas curat şi se duce cu dânsul într-o miercuri sau vineri singură, sau şi cu altă fată, ziua ori noaptea, la un pârâu, unde ştie de mai înainte că se află vreun vârtej, adică unde se învârteşte apa. Din vârtejul acesta se ia apoi apă neîncepută şi se întoarce cu dânsa acasă (...). După ce s-a înnoptat începe apoi a desface şi a fermeca. Desfacerea se face de trei ori în trei seri sau în trei nopţi la rând. Şi se face totdeauna când nu e nimeni în casă (...). Busuiocul, mătasea, pana cea de păun şi argintul le leagă la un loc şi-şi face dintr-însele un struţ sau buchet. Face apoi loc în mijlocul jăraticului din vatra focului şi pune acolo o potcoavă, două bucăţele de fier, trei fire de tămâie, trei căţei de usturoi şi trei fire de piper. După aceasta ia struţul, muindu-l în una din cele trei străchini cu apă şi purtându-l neîncetat prin apa aceasta, rosteşte versurile desfacerii [de trei ori la rând] (...). După aceasta scoate potcoava din vatra focului şi o aruncă în strachina cea dintâi descântată, iară în celelalte străchini cele două bucăţele de fier. Dacă voieşte să desfacă numai într-o singură seară, pune apa neîncepută în nouă străchini, aruncă în jăratic trei potcoave, şi din toate celelalte obiecte pune în vatra focului întreit (...). După ce, în modul acesta, a descântat pe rând fiecare strachină şi în fiecare a pus obiectele arătate, face semn să intre în casă mama sau o soră a ei mai mare, niciodată însă mai mică; apoi se dezbracă de haine şi se vâră într-un ciubăr, care de mai înainte e adus şi pus în mijlocul casei. Mama sau sora (...) apucă strachina

cea dintâi descântată şi fermecată, şi apa dintr-însa i-o toarnă pe cap, apoi dintr-a doua strachină, dintr-a treia şi tot aşa până ce sfârşeşte de turnat apa din toate străchinile. Pe când i se toarnă apa din strachină pe cap, se zice că fata (...) nu e bine nicidecum să se spele, ba nici măcar să se atingă cu vreun deget (...). După ce i s-a turnat apa din toate străchinile pe cap, iese fata din ciubăr afară şi se îmbracă; iară apa, în care s-a scăldat o toarnă într-o oală nouă. Ia apoi din vatra focului piperul, usturoiul şi tămâia şi le pune în oala cu scăldătoarea. Trage după aceasta mai mulţi cărbuni aprinşi, şi aruncându-i şi pe aceştia în oala cu scăldătoarea, zice:

«Înfocat, Potcovit,
Piperat, Pe capul aceleia ce mi l-a dat.
Usturoiat, Ea mi-a dat
Tămâiat, Numărat,
Înfierat, Eu îi dau nenumărat!»

Oala cu scăldătoarea şi cu toate celelalte obiecte aruncate într-însa se pune în urmă în tindă după uşă sau în alt loc, unde poate sta peste noapte neclintită. A doua zi însă, fata care şi-a desfăcut de ură şi totodată şi-a făcut de dragoste, o ia până la ziuă şi, ducându-se cu dânsa până la un pârâu, o izbeşte cu apă cu tot în albia acestuia. Când apa din oală ajunge la o moară, chiar şi moara se strică, aşa putere mare are ea“ (Marian, 1996, 50-53). Pentru fapt, se recomandă să iei nouă grămăjoare de surcele de la trunchi şi să faci foc; se pune apă ne-ncepută într-o oală, între focuri, şi după ce s-a încălzit se toarnă toţi cărbunii în oală şi bolnavul merge la pârâu şi se spală, iar oala este aruncată în apă. De ursită se desface cu ajutorul unui fier de plug, utilizând oala răsturnată: „întoarnă o cofă cu gura în jos, iar golul de la fundul cofei îl umple cu apă ne-ncepută în care stinge fierul înroşit, iar apa aceasta o dă lehuzei să bea şi să se spele ca să-i treacă junghiurile“ (Sevastos-2, 164).

Pe lângă vrăjile de dragoste, oala de lut (ulcica) apare şi în numeroase practici cu caracter apotropaic, fiind unul din obiectele cele mai faste din gospodărie. În acest sens, ea era utilizată şi în scopuri divinatorii, fiind considerată într-adevăr un fel de ochi sau ureche deschise către cealaltă lume: „Când vrei să-ţi clădeşti o casă să pui seara în acel loc o oală nouă plină cu apă ne-ncepută şi de o vei găsi dimineaţa tot plină, să o clădeşti, căci acel loc e cu noroc; iar de vei găsi-o deşartă, să fugi de acel loc, că e fără de noroc“ (Zanne, IX, 285). La fel, ea putea oferi informaţii legate de durata vieţii solicitanţilor: „Când fierbe oala la foc şi pe urmă, dacă ai luat-o şi ai pus-o pe laiţă, ea tot fierbe, e semn că ai să trăieşti mult“ (*idem*, 346). În lupta împotriva agresorilor din afară, oala constituia un instrument

redutabil în mâna oamenilor, care puteau stăvili astfel calea maleficiilor şi a demonilor de tot felul: „În podul casei pui patru oale de lut în tuspatru colţuri şi spui:

«Da ieu răstorn olu (da tăt îndărăt),
Da ieu răstorn tăte făcăturile
Şi tăte ţăpăturile,
Şi tote urile,
Şi toţi strigoii
Şi broscoii,
Şi Fata Pădurii,
Să se ducă în codrii pustii...»“
(Liiceanu, 40).

Spre deosebire de vrăji, practicile apotropaice se bazează pe acoperirea oalei, pe întoarcerea acesteia, adică pe anihilarea forţelor nefaste ce pot ieşi din ea, asemeni demonilor orientali sau spiriduşilor, închişi în sticle. Luzacienii spuneau că dacă vaca nu avea viţei mult timp, trebuia să iei un căţel negru şi să-l pui într-o oală nouă, după care să-l îngropi sub grajd (Toporkov, 1994, 19). O oală ciobită, ca şi hainele vechi, căciulile puteau feri semănăturile de vrăbii şi de deochi (*idem*, 20). În Ucraina, Polonia: pentru a păcăli strigoii se punea pe cap o oală nouă (*idem*, 18). La fel, se spune: „Când cineva îţi face farmece, rău, să întorci toate asupra casei aceluia cu gura: ciubere, oale etc. şi apoi lasă-l!“; împotriva forţei distrugătoare a astrului nefast, „la lună nouă să întorci toate blidele cu gura-n jos“; de asemenea, „unde e femeia lehuză, toate blidele se întorc cu gura-n jos, să nu vie strigoaica“ (Niculiţă-Voronca, 162). Alteori exista o corelaţie perfectă între vas şi vatră, ele fiind receptate ca un continuum sacru: „Locul oalei, când o iei de pe foc, de pe vatră, să-l astupi, că altfel rămâi cu gura căscată la moarte. Să nu te uiţi în fundul oalei, ci dă cu lingura de vrei să afli dacă mai e ceva în ea“ (Zanne, IX, 346). Să nu uităm că şi demonii se pot ascunde în asemenea recipiente: spiriduşul, de exemplu, este ţinut în cofa cu fusele (Muşlea-Bârlea, 179-180). Pentru ca anihilarea forţei nefaste să fie deplină, se impunea distrugerea vasului, în calitatea sa de potenţial depozitar al energiilor malefice. În acest sens, ritualul de înmormântare era cel care realiza un act de exorcizare a sufletelor neodihnite prin obligativitatea spargerii rituale a unei oale la plecarea la cimitir, în clipa părăsirii locuinţei: „În alte părţi, tot din Ţara Românească, după ce se porneşte mortul la mormânt, se ia apă în oala cu care a fost scăldat, ca să se spargă toate neajunsurile, supărările şi să se înceteze a mai muri cineva din acea casă. În unele sate din Bucovina (...) îndătinează românii, nemijlocit după scoaterea mortului din casă, de a trânti oala în care a ars lumina la capul mortului, de pragul casei cu o putere aşa de mare, că produce un sunet deosebit. În multe locuri este iarăşi datină ca acea oală să se spargă de

pământ, ori în locul unde mortul şi-a dat sufletul, ori chiar la mormânt, sau să se umple mai întâi cu cenuşă şi apoi le sparge de unde a rămas şi zicerea: «i s-a spart oala», adică i s-a frânt viaţa, a murit. În cele mai multe părţi locuite de români însă este datina ca oala cu care s-a turnat apă în căldare spre a se spăla mortul să se ducă înaintea lui, când îl duce la groapă şi să se dea de pomană plină cu apă proaspătă, împreună cu o lingură nouă la vreun sărac“ (Zanne, VII, 52-53). La înmormântare, după sicriu era dusă o oală cu agheasmă, cu care stropeau mormântul; restul de apă era vărsat pe loc; oala, întoarsă cu gura în jos, era lăsată la capul mortului, pe mormânt, pentru ca pe lumea cealaltă să aibă din ce bea apă (Toporkov, 1994, 19). La cehi: pentru a dormi bine (împotriva insomniei) oalele de pe masă era întoarse cu gura în jos (*idem*). Sufletele înecaţilor (la cehi) intră în subordinea duhului apei, care le ţine sub apă, sub nişte oale. Când un suflet scapă din prizonierat, iese la suprafaţă sub forma unei bule de aer (Afanasiev, III, 1869, 262). În ceea ce priveşte valenţele malefice ale oalei, ele se conturează în numeroase credinţe. De exemplu, înainte de începerea postului se sparg multe oale, ca nu cumva mâncarea de post să nimerească într-o oală veche şi să se păngărească. Multe legende spun că ceramica, în semn de imitaţie a creaţiei divine, este făcută pentru prima dată de diavol sau de olar, care încearcă să-i dea creaţiei suflet. De aceea meseria de olar este blestemată de Dumnezeu (Muşlea-Bârlea, 476; a se vedea şi credinţa care spune că ploaia este adusă de olari).

Noaptea, în intervalul de timp favorabil lor, vrăjitoarele utilizează în farmecele lor cea mai mare parte a inventarului domestic. Astfel, se spune că ele mănâncă de pe masă, dacă noaptea oalele nu sunt întoarse (Kastorski, 180). Când era utilizată apotropaic, împotriva luării manei, sau chiar în practicile de întoarcere, oala trebuia executată ritual, ea fiind mai degrabă depozitarul unui sume de puteri faste: „se pune într-o oală nouă, făcută cu mâna stângă, se toarnă peste ea diferite seminţe şi se îngroapă lângă un izvor sau în ocol, pentru a-i veni mana curând. Alţii o pun într-o oală cu câte trei sau nouă boabe de piper, grăunţe de păpuşoi, de grâu, de usturoi, sau din toate seminţele, cu tămâie, un ac, un ou de puică neagră ouată mai întâi etc. – unii pun numai pâine şi sare – şi le îngroapă în grajd, în locul unde a fătat vaca sau la hotar, spunând cuvintele: «Când se vor lua acestea de aici şi se va face dugheană sau târg cu ele, atunci să se ia mana de la vacă»“ (Pavelescu, 1944, 39-40). Pentru farmecele de dragoste, există ulcele speciale: „moaşa sau o ţigancă iscusită în astfel de trebi comandă la olar o oală ce trebuie făcută înspre lună plină, pe care o

unge pe dinăuntru şi pe dinafară cu untură de lup împuşcat la o «strânsură»...“ (Pamfile, 1998, 157). În drum spre biserică, dacă cineva are atâta ură pe unul din tineri, în unele sate se crede că este suficient să spargi în urma alaiului o oală cu impurităţi, şi cei doi se vor despărţi. La cununie, răuvoitorii, pentru acelaşi scop, fără să fie observaţi, în timp ce se intonează „Isaia dănţuieşte“, aruncă printre miri oleacă de pământ luat dintr-un mormânt (ca protecţie se utilizează pâine sau grâu; Chivu, 80). Nu numai spargerea propriu-zisă, de către vrăjitoare, era un act nefast. „Când ţi-ar crăpa blidele, fără ca să le atingi, să te fereşti, că cineva *ţi-a dat*. Tu ia blidul stricat şi-l pune în faţa porţii, lângă tăraş, cu fărmături de pâine şi untdelemn, că vrajba tot în capul celui ce ţi-a dat se duce“ (Gorovei, 1995, 21). Dacă se strică în timpul ospăţului vreun pahar, apoi se crede că va muri unul din logodnici (*idem*, 148). Când se răstoarnă un pahar cu vin se spune că morţii vor să bea (Candrea, 1944, 72). Oală spartă să nu ţii, că dacă trece un şoarece prin borta aceea sau vreo muscă, trebuie să moară cineva din casă. Peste hârb de oală vaca să nu treacă, căci stârpeşte laptele (Niculiţă-Voronca, 161). „Moaşa ia casa şi locul în care s-a aflat copilul, care până atunci s-a păstrat într-o oală sau ciob, pune într-însul trei fire de piper, trei de tămâie, trei de usturoi şi-l îngroapă într-o bortiţă, de regulă sub prispă cu gura în sus, anume ca femeia ce l-a avut să mai nască şi alţi copii. Dacă însă se îngroapă cu gura în jos, femeia nu mai are alţi copii şi atunci e păcatul moaşei, care l-a îngropat astfel“ (Marian-1, 1995, 179).

Oala de lut era utilizată frecvent şi în cadrul magiei meteorologice. La ucraineni, ruşi, polonezi: vrăjitoarele fură luna, stelele, roua şi ploaia şi o ascund în oale şi ulcioare (Toporkov, 1994, 20). La ucraineni, ploaia poate fi provocată cu roua adunată în zorii zilei de Sf. Ioan şi păstrată în oală, după icoane (*idem*). Pentru a ploua, sunt udaţi, pe timp de secetă, ciobanii, deoarece aceştia, pentru ca hainele lor să nu fie udate de ploaie, adună apa de ploaie în oale şi o ţin sub sobă. Grindina loveşte locul în care vrăjitoarea a ascuns o oală cu o fiertură specială. Pentru ploaie se agăţau în gard oale de lut. Dacă ploua prea tare, femeia trebuia să ia oalele din pari. În timp de secetă se spărgeau ulcioare şi oale de lut, erau furate şi aruncate în fântână (*ibidem*).

3. Personificarea dorinţei sexuale. Ursita demonică. Zburătorul

„Bărbatul, femeia, flăcăul se zice că are *lipitură*, atunci când dimineaţa se scoală cu vineţele (vânătăi) pe corp, fără puteri, zdrobit de osteneală. Se crede că lipitura la femei vine din zburător şi anume din frică, după vreo sperietură“ (Pamfile, 1910, 47).

Zburătorul este descris ca un spirit rău, ca un zmeu/balaur, care intră noaptea pe coş sub formă de şarpe luminiscent. De cele mai multe ori zburătorul cumulează funcţiile unor tipuri variate de duhuri specializate: el este, pe de o parte, personificarea dorinţei sexuale, cu toate predicatele pe care le poate dezvolta ea, dar şi, pe de altă parte, personificare a coşmarului nocturn: „Zburătorul chinuieşte toată noaptea pe femeia sau fata care are lipitură, căci simte pe corp ca o mare greutate, muşcături, ciupeli, gâdilături“ (*idem*). Zburătorul le poate ataca nu numai pe tinerele fete, ci şi pe tinerele mame: „Femeia măritată naşte copilul mort: de aici însemnătatea şi căutarea celor ce ştiu să descânte şi să scalde de lipitură“ (Teodorescu, II, 68). Ruşii îl asimilează pe zburător stelelor căzătoare, în urma aceleiaşi reprezentări comune, care subliniază luminiscenţa personajului. Astfel, sub înfăţişarea stelelor căzătoare, duhurile necurate răspunzătoare de legături sexuale cu femeile singure sau tinerele fete, pătrund prin hornuri în casele acestora (Afanasiev, 1982, 274). Originea acestor demoni incubi sau succubi este aflată de reprezentările populare în vechile legende referitoare la căderea îngerilor. De atunci, se spune, „unii au rămas în cer, spânzuraţi cu capul în jos şi cu picioarele în sus; de aceea zice că nu e bine să te uiţi, când cade vreo stea din cer, căci stelele acele sunt diavolii cei spânzuraţi, cad pe pământ“ (Brill, 1994, I, 30). O imagine asemănătoare, legată de luminiscenţa caracteristică acestui demon, poate fi surprinsă în legendele româneşti despre originea licuriciului. Astfel, licuriciul s-ar fi născut din fărâmiturile unuia dintre îngerii păcătoşi care au vrut să răstoarne stăpânirea lui Dumnezeu (Papadima, 14). Mai mult, într-o altă variantă, ideea este dusă până la capăt: „O credinţă îi arată pe licurici ca o fărâmă dintr-o altă stea, care nu era decât înger. Se îndrăgostise într-atât de o pământeancă, într-unul din drumurile în care îl însoţise pe Dumnezeu în lumea noastră, încât Prea Sfântul, care îl prefăcuse în stea, ca să poată vedea pământul, a trebuit să-l sfărâme, fiindcă patima lui ameninţa să aprindă cerul“ (*idem*, 14-15). Alteori, în strânsă legătură cu motivul revoltei îngerilor, se insistă asupra caracterului activ al acestor stele

malefice: „Afară de aceste stele, mai sunt pe cer şi aşa-numitele stele călătoare. Acestea (...) sunt zmei şi balauri, pe care Dumnezeu i-a pedepsit să rătăcească pe sus, departe, prin locuri pustii, dar ei nu ascultă şi caută să se apropie de pământ, ca să vrăjească pe oameni. Pentru că ei varsă foc pe nări când trec prin apropierea pământului, ei lasă dâre luminoase, care brăzdează cerul. Uneori se lovesc între ei, sau crapă de ciudă că nu le-a reuşit vraja. Se aude atunci un pocnet şi dacă se duce cineva acolo, găseşte bucăţi din corpul sau sângele lor, sub forma unor pietre negre. Acelea-s bune de leac şi mai ales de vrăji. Fereşte pe copii de sperietură şi puse pe jar, se afumă cu ele casele ca să îndepărteze duhurile rele“ (Olinescu, 72-73; credinţe asemănătoare în legătură cu obţinerea remediilor pentru afecţiunile cauzate de iele, de zburător).

Aşa cum am menţionat şi în cazul strigoilor, frecvent se spunea că zburătorul era de fapt un mort demonizat, care revenea pe pământ din cauza unui exces de iubire (din partea lui sau a perechii rămase în viaţă). Adesea, pentru a scăpa de zburător, se realizau o serie de practici de alungare a acestuia prin crearea unei situaţii imposibile. Femeia bântuită se aşeza pe prag şi, în aşteptarea duhului, începea să-şi pieptene părul. Când acesta venea şi o întreba ce face, trebuia să i se răspundă utilizând o „formulă a imposibilului“: „Mă pregătesc să merg la nuntă, se mărită soră cu frate“ etc. Duhul, uimit, îi spunea: „Unde s-a mai văzut să se mărite soră cu frate?“ – clipă în care femeia trebuia să-l demaşte: „Dar unde s-a mai văzut ca un mort să moară, şi apoi să înceapă să umble din nou?“ – fapt ce îl punea în derută pe zburător (am văzut şi în cazul duhurilor aerului o astfel de uimire nedisimulată a „naivilor“ demoni).

Alteori, pentru a scăpa de zburător, era nevoie să se apeleze la descântece specializate. Iată un astfel de descântec-contra-vrajă:

„Avrămească,
Cristinească,
Drăgan,
Leuştean
Şi odolean,
Mătrăgună,
Sânge-de-nouă-fraţi,
Iarba ciutei
Şi muma pădurii.
Cum se sparge târgul
(Cum se sparge Oborul),
Aşa să se spargă faptul
Şi lipitura,
Şi zburătorul,
Cum se sparg oalele,
Aşa să se spargă farmecele
Şi lipitura,
Şi zburătorul.
Cum se răspândesc răspântiile,
Aşa să se răsipească vrajele,
Şi lipitura,
Şi zburătorul“
(Teodorescu, II, 68-69).

„Aceste plante şi rădăcini sunt adunate de babe sau ţigance, în luna lui mai, de prin păduri şi de pe câmpuri. Cu apa neîncepută, în care sunt fierte într-o căldare, se scaldă bolnava în zilele de marţi şi vineri pe timpul când «se sparge târgul» (în Bucureşti, Oborul), iar scăldătura se aruncă la răspântii, c-o oală mare, nouă, în trei zile...“ (*idem*, 68).

În încheiere, pentru a ilustra modificările survenite în mentalitatea populară, dar şi pentru a ieşi din spaţiul mitic al lumii fantastice, vom reda mărturia unui om al secolului nostru, pendulând între credinţă şi demitizare: „Eram la jite în puste. Numa am văzut de la temeteu unguresc că să rădica o pară de foc pân aer cătă Puste şi s-o băgat în pădurea de su dal. De-acolo nu l-am mai văzut. Atunci zicem că-i zmău. Amu zâc că-s ceva gaze de fermentaţie de la morţii din cimitir“ (Chita-Pop, 228).

FARMECE DE ÎNTOARCERE A URSITEI/A DRAGOSTEI. FARMECE DE ATRACŢIE ŞI DE RESPINGERE

Frunză verde, poamă neagră,
Soarele-i la toacă,
M-am tâlnit cu puica-n poartă.
– Na-ţi puicuţ-un irmilic
Şi-mi desfă ce mi-ai făcut.
– Nu ţi-am făcut să-ţi desfac,
Ci-am făcut că îmi eşti drag.
– Na-ţi puicuţă-un irmilic
Şi-mi desfă ce mi-ai făcut.
– Măcar să-mi dai mii de lei,
Nu ţi-am făcut ca să piei,
Ţi-am făcut ca să mă iei.
– Hai dragă mai la vale
Să găsim o vrăjitoare
Şi i-oi da şi eu parale
Şi te-a fermeca mai tare.

(cântec popular)

1. Luarea dragostei

SPRE DEOSEBIRE DE FARMECELE SAU VRĂJILE de aducere a ursitului, cele care au ca scop luarea dragostei intră cu precădere în categoria practicilor malefice de magie: atingerea obiectivului solicitantului se înfăptuieşte, de regulă, prin dezechilibre semnificative în ordinea lucrurilor, când multe persoane din anturajul actanţilor pot avea de suferit.

Neîmplinirea amoroasă este produsă, de regulă, de imposibilitatea realizării cuplului menit, predestinat. În cazul în care ursitul, în virtutea unei „greşeli" datorate „orbirii" sale, necunoaşterii mijloacelor de a se pune în legătură cu adevărata sa jumătate, a contractat alte căsătorii, este de la sine înţeles că el trebuie să fie „ajutat" să le depăşească, întorcându-se la adevărata dragoste, cea lăsată de soartă. Pentru aceste situaţii erau prevăzute practicile magice de întoarcere a dragostei, mai bine spus, de deturnare a dragostei persoanei vizate de la perechea lui la solicitanta ce constituia, după propria-i părere, ursita. În plus, existau cazuri în care, în vederea stârnirii unei pasiuni puternice în sufletul bărbatului dorit (sau a femeii dorite), petentul trebuia să-şi încarce propriul suflet cu cât mai multă dragoste: acest exces era dobândit, evident, tot prin furt: toate fiinţele din universul real sau mitic contribuiau, forţate de fermecător sau chiar de solicitant, la fericirea acestuia, cedându-şi dragostea în favoarea lui. Abia când se realiza acest moment de apogeu pasional se puteau pune în practică actele magice de întoarcere către această explozie de lumină a bărbatului sau femeii „oarbe". În virtutea imaginii sale de „victimă" a unor agresiuni din afară (prezenţa ursitului alături de altă femeie decât cea menită de destin este rezultatul unei forţări a mâinii destinului prin intermediul unor fermecătoare care, la rândul lor, au declanşat acţiunea de „vânătoare" la solicitarea altor fete neglijate), tânăra care suferă din cauza neîmplinirii în dragoste îşi proiectează în exterior, la nivel cosmic, durerea, considerându-se a fi pierdut în totalitate orice posibilitate de a atrage (atenţia, simpatia, dragostea etc.) vreunei fiinţe umane. În acest caz specific se realizau practicile magice de luare „cu împrumut" a dragostei de la fiinţe la care aceasta exista din plin, chiar în exces, pentru a se anihila vrăjile care o înlănţuiau pe fată. Aceste vrăji de luare a dragostei se suprapun peste desfacerile ce aveau ca scop anularea adusăturilor, aruncăturilor etc. Invocarea apei, practica pe care o descriem mai jos, este, în acelaşi timp, atât o vrajă de dragoste, prin accentul care se pune pe actul magic de *luare*, cât şi un descântec, o desfacere, prin invocarea apei în cazul efectelor farmecului de *urât*:

„– Bună ziua, apă mare,
Doamnă mare.
– Mai şez de hodine!
– N-am venit să hodin
Ş-am venit să iau apă
De la vadu lu Adam,
De la râu lu Iordan.
Mama m-o urât,
Tata m-o urât
Lumea toată m-o urât.
– Ia apă de la vadu lu Adam,
De la râul lu Iordan,
Să te aureşti,
Să te-ndrăgosteşti.
Am luat dragostea
De la nouă fete mari,

De la nouă neveste tinere,
De la nouă vaci cu viţei,
De la nouă oi cu miei;
Cum zbiară oile după miei,
Aşa să zbiere preascrisa ei după ea;
Cum zbiară vacile după viţei,
Aşa să zbiere şi preascrisa ei,
Să n-aibă stare,
Să n-aibă răbdare
Până pe dânsa o găsi-o;
Cum nu se poate biserică fără popă
Şi fără lume,
Să nu poată preascrisa ei fără ea,
Să n-aibă stare,
Să n-aibă răbdare;
Cum zbiară copilul după ţâţă,
Aşa să zbiere dânsul după preascrisa lui;
Cum nu poate fără lumânare-n casă
Nici fără dânsa la masă“
(Golopenţia, 106, subl. n. A.O.).

Aşa cum se vede din textul desfacerii-vrajă, avem de-a face mai degrabă cu o imprecaţie, a cărei acţiune este potenţată de furtul iubirii fireşti de la fiinţele care o posedă şi care au nevoie de ea ca de un element vital. Evident, aceasta este şi dorinţa tinerei ce săvârşeşte vraja, dar ea nu încearcă să şi-o atingă firesc, aşteptându-şi cuminte ursita, ci agresându-i, cuprinsă de gelozie, pe ceilalţi[1]. Latura practică a farmecului are toate trăsăturile unei vrăji-agresiuni, atât prin manipularea unor elemente din recuzita tradiţională, cât şi prin stabilirea unui contact nemijlocit cu fiinţa vizată: „Apa pentru descântec o ia dintr-un râu, o pune în sticlă şi o descântă cu busuioc. Spune de trei ori descântecul de dragoste. Dacă fata are o «scamă» de pe hainele băiatului, o pune şi pe aceasta în apă. Cu această apă e bine ca fata să se stropească înainte de întâlnirea ei cu băiatul, şi mai ales să caute a-i turna acestuia apa într-o băutură sau altceva. Dacă ai reuşit să-i dai de trei ori să bea din această apă, băiatul vine el singur...“ (*idem*).

[1] Un alt caz celebru de gelozie nefirească, sancţionată cum se cuvine de mentalitatea mitologică, este cel al demonului biblic Lilith. Creatură esenţialmente nocturnă, Lilith este răpitoarea şi devoratoarea sufletelor nou-născuţilor. De aceea trebuie alungată din camera nupţială (ea se străduieşte să ia locul soţiei legitime), din camera femeii care tocmai a născut şi trebuie îndepărtată de noul născut. Legendele spun că Lilith a fost prima soţie a lui Adam, fiind considerată egală cu acesta, deoarece ieşise ca şi el din pământ şi formau un cuplu conjugal, dar, în urma unui conflict, ea a părăsit grădina Edenului. Atunci a fost făcută din coasta lui Adam Eva, femeia care îi fusese destinată. Lilith, pentru că a refuzat să se întoarcă alături de Adam, a fost condamnată să-şi vadă murind copiii. Disperată, ea s-a refugiat în fundul oceanului şi, din cauza urii sale sălbatice împotriva Evei, a jurat să dăuneze veşnic oamenilor. Femeie înlocuită, părăsită, Lilith este măcinată de gelozie (Pont-Humbert, 97-98).

2. *Farmece de ură/de urât*

Aşa cum am văzut mai sus, fata considera că întârzierea ursitei, a împlinirii acesteia, se datorează interpunerii unor forţe oculte, de provenienţă umană, între ea şi cel aşteptat, în speţă, ale vrăjitorilor care-i luaseră dragostea; la rândul ei, ea putea să ia dragostea sau, mai mult, *să facă de urât* altor tinere, considerate potenţiale obstacole-pretendente în calea împlinirii propriei iubiri. Dacă luarea dragostei se bazează pe furtul acesteia de la fiinţele nominalizate, precum şi pe actele prin care tânărul era făcut să fie conştient de calităţile fetei neglijate, eroina farmecului în discuţie, vrăjile de urât îl vizau mai ales pe tânăr. Pentru început se încerca să se provoace pierderea interesului faţă de rivală prin *uitarea* rituală:

„Cum şi-a uitat mortul acesta
De toate poftele şi bunătăţile lumei,
Aşa să-şi uite (*cutare*)
De poftele lumeşti şi de femei“
(Gorovei, 1990, 278).

Provocarea magică a uitării era întâlnită şi în alte cazuri: „Când cineva are judecată cu altul, îşi face o aţă de cânepă de vară şi, după ce a descântat-o, se-ncinge cu ea peste mijloc, la genunchi, la gleznele picioarelor, la mâini, la coate şi la gât, aceasta spre a se putea uimi judecătorii de a-l pedepsi şi a se pune lucrul la uitare“ (Hasdeu, II, 162). Dacă nu se putea realiza nimic în direcţia întoarcerii privirii ursitului *către* fata nerăbdătoare, care declanşa aceste vrăji, vraja de urât presupunea întoarcerea privirii tânărului *de la* fata rivală *către* cea nedreptăţită. Vraja aceasta era considerată mult mai puternică şi pentru că ea cuprindea de fapt două momente ale desfăşurării subiectului; ca regulă, însă, vrăjile tradiţionale de urât cuprind numai primul episod, cel al deturnării atenţiei bărbatului prin provocarea repulsiei pentru „intrusă“. Unele farmece din această categorie se bazează pe repetiţia unui cuvânt-cheie, simbol al intensităţii malefice. Pentru a nuanţa răul ce trebuie declanşat împotriva rivalei, sunt necesari determinanţi sugestivi:

„Neagră mi-e găina,
Negru e şi coşul,
Neagră e căldarea,
Neagră e şi noaptea,
Negru mi-e capul,
Neagră,
Şi mai neagră,
Să fie *cutare*
Înaintea *cutăruia*.
Proastă şi urâtă,
Strâmbă şi pocită,
Colţată şi buzată,
De toţi să fie uitată
În toată viaţa ei“
(Gorovei, 1990, 186-187).

Textul vrăjii de mai sus este impresionant şi prin menţionarea unor elemente pur demonice, care trimit făţiş la inventarul vrăjitoresc: găina neagră, pasărea-spiriduş, coşul (hornul), căldarea (care trimite la simbolica oalei, a ulcelei), cadrul nocturn, indispensabil sărvârşirii unor acte nefaste de magie neagră, la care se adaugă gândurile negre, malefice, ale actantului-solicitant. În alte vrăji, agresivitatea solicitantului atingea culmi nebănuite: de unde până atunci plânsul tinerei nebăgate în seamă stârnea compătimire şi îşi atrăgea urările de bine din partea celor din jur, textul vrăjii de urât stârneşte oroare numai la simpla enumerare a agenţilor malefici, fără să ne mai gândim la posibilele efecte ale acestora asupra persoanelor vizate de vrajă:

„Cum nu se poate suferi
Putoarea unui câine mort,
Aşa să nu fie suferit *cutare*;
Cum câinii bat la urs şi lup,
Aşa lumea şi norodul,
Să bată şi să răcnească
Asupra lui *cutare*
Şi să-l alunge de la sfat
Ca pe un câine turbat:
Nici cuvântul să nu-i fie ascultat,
Să fie huiduit şi prigonit
Ca lupul de câine fugărit“
(Gorovei, 1990, 307)[1].

Cel mai bine este surprins actul magic al producerii „urâtului“ în descântecele de întors, unde aflăm în detaliu care a fost cauza răului şi cum s-a propagat acesta:

[1] Pe acelaşi principiu se bazează şi practicile magice de provocare a repulsiei, a urâtului faţă de o îndeletnicire neprivită cu ochi buni de solicitant. Acesta este şi cazul unui „descântec ca să nu bea un om beţiv“. Prin tradiţie, pentru ca puterea lui să fie şi mai mare, descântecul se zice la un mormânt:

„Cum nu bea şi nu ştie nimica (*numele celui din mormânt*),
Aşa să nu beie, să nu ştie
A cere rachiu şi vin (*numele beţivului*);
Să-i piară gândul de beţie
Cum piere fumu,
Cum piere pâcla,
Cum se stinge focul;
Să înconjoare crâşmele
Cum înconjoară pământul apele.
Să-i pută vinul şi rachiul
Cum pute scârna;
Să nu dorească de el
Cum nu se doreşte moartea;
Să fie totdeauna liniştit
Ca în ceasul ce mă-sa l-a făcut“ (Lupaşcu, 39).

„S-o sculat Natalia...
S-o sculat joi dimineaţă,
Când în toacă izbitu-o.
Ea din pat săritu-o,
Pe ochi s-o spălat,
La icoană s-o-nchinat,
Cu straiele s-o-mpodobit,
La biserică o pornit,
Prin nuci înfrunziţi,
Prin meri înfloriţi...“

Ca şi în cazul descântecelor, desfacerea de mai sus pune accent pe tulburarea echilibrului vieţii suferindului. În privinţa potenţelor sentimentale ale tinerei, acestea sunt sugerate de reperele vegetale simbolice (nuci înverziţi, meri înfloriţi):

„... La mijloc de cale
Le-o ieşit
Sătenii,
Poporenii,
Megieşiţele,
Vecinile.
De mâna dreaptă o luat,
Dilături de drum o dat,
Perdele de urât i-o pus,
Fapt gurile le-o-ncleştat,
Mâinile le-o legat,
Picioarele le-o-mpiedicat,
Călare pe-o buştihoană
Neagră şi pârlită
I-o-ncălecat,
Pe-un hoit de cal împuţit i-o îmbrăcat,
Dinţi de cal mort în gură pusu-le-o,
Ochi de cal mort în ochi pusu-le-o,
Cu pământuful de păcură i-o uns.
Momâi la poiata găinilor pusu-le-o,
Cu cenuşă părăsită i-o uns,
Cu funingine i-o uns,
Cu untură de bursuc i-o uns,
Cu piele de şarpe i-o uns,
Cu talpă de huhurez i-o uns...“

„Urâtul“ – acţiunea de a urî pe cineva – se materializează în textul descântecului şi în viziunea populară prin atingerea gradului maxim de respingere a unei persoane, obţinută îndeosebi prin contagiunea cu elementele (animale, obiecte etc.) considerate tradiţional drept respingătoare, impure. De altfel, este vorba aici şi despre o murdărie fizică a destinatarului vrăjii, ce conotează umilinţa, degradarea voită a acestuia (hoit, cal împuţit, păcură, cenuşă, funingine, bursuc, răceala şarpelui, singurătatea huhurezului). Din punctul de vedere al modalităţii prin care se putea atinge obiectivul, vraja malefică de urât era propagată prin intermediul *faptului* (făcutului, de la „a face“), care putea pune stăpânire pe cel vizat în diferite moduri:

„Fapt uns,
Fapt mâncat,
Fapt strigat,
Fapt băut,
Fapt turnat,
Fapt în picioare călcat.
Fapt pe casă,
Fapt pe masă,
Fapt prin patru colţuri de casă.
Cu *piele de lup* i-o îmbrăcat,
Cunună de spini de măceş în cap pusu-le-o,
Cu cămăşi de urât i-o-mbrăcat,
Cu brâu de urzici i-o încins,
Cu ciubote de piele de broască i-o încălţat...“
(Vasiliu, Al., 42).

Vraja de mai sus include, în categoria elementelor magice dintre cele mai redutabile, *pielea de lup*. Aceasta este într-adevăr un loc comun al acestui tip de farmece. Iată încă un exemplu:

„Cine-i aceea,
Cine-i aceea?
– Catrina!
Ce are pe cap!
– Piele de drac!
Ce are pe trup?
– Piele de lup!
Ce are pe vine?
– Piele de câine!
Ce are în gură?
– Pricaz şi ură!
Dacă-i aşa,
Să fugă N. de ea
Ca de dracu',
Şi să se teamă
Ca de lup,
Şi să se păzească
Ca de câine turbat!"
(Marian, 1996, 24-25)

Acest farmec este, după cum aflăm şi din explicaţia următoare, unul de provocare a rupturii relaţiilor dintre două persoane, cu scopul de a favoriza o nouă unire: „Vrăjitoarea, vrând să despartă pe cei ce trăiesc bine, se duce în pădure şi caută doi copaci gemeni, dezrădăcinaţi de o furtună şi care au căzut unul într-o parte iar celălalt în alta. Dintre aceste două lemne ia vrăjitoarea ţărână şi, când cei doi amanţi se află împreună, rosteşte formula de mai sus, adresând cuvintele atât unuia cât şi altuia, şi azvârlind ţărâna aceasta între dânşii" (*idem*).

2.1. Gât/gâtlan de lup

În strânsă legătură cu puterea malefică a pieii de lup se află un alt obiect magic utilizat de vrăjitoare, şi anume *gâtul/gâtlanul de lup*. Conform principiilor simpatiei şi contagiunii, trecerea printr-o piele sau printr-un „gâtlan" de lup conferea fiinţelor o parte din calităţile carnasierului: „Spre a avea multă miere de la albine, este bine a le lăsa să iasă afară în ziua de Buna-Vestire, printr-un gâtlan de lup, ş-apoi ele devin foarte rele, ucid pe albinele vecinilor şi li fură mierea" (Gorovei, 1995, 3). Sau: „Pentru ca albinele să fure miere de la străini, când se scot primăvara stupii, dau drumul albinelor printr-o piele, sau printr-un gâtlan de lup, zicând:

«Cum sfârtecă lupul oile,
Aşa să cătaţi
Şi voi să sfârtecaţi
Pre toate
Celelalte
Albine»"
(Gorovei, 1990, 237).

În mod similar, acest instrument redutabil putea fi utilizat şi în cazul oamenilor[1]: „Se putea face rău cuiva îngropând un gât, o vână de lup sau un rac la colţurile caselor"; „Un duşman poate să-ţi facă fel de fel de farmece ca să părăseşti casa; dacă sufli pe beregata unui lup în casa cuiva căruia vrei să-i faci rău, s-a dus ca lupu toată casa"; „Îmi închipui că un om dacă are necaz pe cineva şi suflă pe o beregată de lup, rămâne casa pustie, da nu ştiu dacă-i adevărat; da dacă-i pune vână de lup, sigur îl încârligă de nu se mai alege nimic" (Budiş, 64, 281, 282). În mod special, vraja prin intermediul gâtlanului de lup era întâlnită şi în magia dragostei. Pentru a strica dragostea „dintre doi dragi, doi soţi sau doi prieteni şi să-i învrăjbească, suflă între ei printr-un gâtlej de lup" (Pamfile, 1998, 166). Farmecul era cu atât mai greu de depistat dacă era îngropat la temelia casei; ca şi în cazurile de mai sus, singura ieşire din această situaţie era chemarea unei vrăjitoare, pentru anihilarea lui: „Dacă voiai să-i faci rău duşmanului, noaptea pe la unu-două îi puneai în fundaţia casei un gâtlegău de lup, îl descântai şi în casa respectivă aveau loc numai certuri. Proprietarul trebuia să aducă o vrăjitoare care să descânte cu o găină neagră, să se destrame vrăjile" (*idem*, 290).

---

[1] În cazul unor farmece prin care se dorea ca cineva să fie beţiv, se utiliza un gât de raţă: „Să se petreacă, de trei ori, prin gât de raţă şi de ştiucă, rachiu şi vin, zicându-se de trei ori descântecul, şi apoi să se dea, fără ca să ştie, acelui pe care voieşte să-l cuprindă patima beţiei:

«Cum nu poate peştele şi raţa fără apă,
Cum peştele nu poate trăi pe uscat,
Aşa să nu poată trăi (*cutare*) nici un ceas
Ca să nu bea rachiu şi vin;
Să umble după băutură;
Cum nu stă apa mergătoare
Şi oastea călătoare,
Cum nu se poate opri
Plumbul din puşcă,
Aşe nime să nu-l poată opri pe (*cutare*)
De a nu bea rachiu şi vin»" (Lupaşcu, 39.).

Explicaţia utilizării acestui instrument magic este furnizată de numeroase credinţe: „Capul de răţoi nu se mănâncă, că te faci beţiv" (Zanne, IX, 284). „Diavolul mai întâi s-a făcut răţoi, şi ca răţoi umbla pe apă, când s-a întâlnit cu Dumnezeu. De aceea nu se mănâncă capul de raţă" (Niculiţă-Voronca, 7). Cf. şi: „Raţă să nu dai de pomană, căci nu o mănâncă morţii" (Gorovei, 1995, 206).

2.2. Părul

– Desfă-mi, mândră, ce-ai făcut,
Că eu sunt băiat pierdut!
Şi-mi dezleagă ce-ai legat,
Că eu sunt băiat stricat!
– Bădiţ, bădişorul meu,
Nu ţi-am făcut să-ţi desfac,
Da ţi-am făcut că-mi eşti drag.
Păr din cap eu ţi-am luat,
Pe apă l-am aruncat;
Cum mergea apa de lină,
Fără min-să n-ai hodină;
Cum mergea apa de tare,
Fără mine să n-ai stare.

(cântec popular)

Credinţele referitoare la puterea concentrată în firul de păr, uman sau animal, sunt numeroase. La azteci, în Mexic, vrăjitorii erau pedepsiţi prin tăierea părului, pentru a-şi pierde puterea magică (Frazer, 1990, 324). În insulele Celebes şi în Sumatra copiilor li se lasă părul să crească pentru a nu risca să piardă sufletul care sălăşluieşte acolo (*idem*). În mod asemănător, părul animalelor trebuia păstrat intact pentru a se asigura fertilitatea acestora, mana laptelui. Aceste credinţe sunt reluate de practicile apotropaice. Cu primul lapte se spală vaca pe tot corpul de la cap spre coadă, zicând: „Când ţi-a număra cineva toate firele de păr, atunci să-ţi ia mana“ (Pavelescu, 1944, 42). Prezenţa părului (în antiteză cu lipsa lui – *spânii* – , sau abundenţa acestuia) figura, de asemenea, ca un element definitor al consacrării, în sens pozitiv sau negativ. La români se crede că sunt norocoşi cei care albesc de tineri sau au vârtejuri de păr în cap. De asemenea, „dacă pe o alunică de pe obraz creşte păr, e semn de noroc; să nu tai părul acolo, căci îţi piere norocul“ (Gorovei, 1995, 8). Putem menţiona încă două credinţe referitoare la aceste reprezentări: „Omul cu mâinile păroase se crede că are noroc şi va lua nevastă bogată (...). Se obişnuieşte ca la moartea unui om norocos să se taie câteva fire de păr, ca norocul să nu plece cu el din casă“ (*idem*, 234). În anumite părţi din Germania, nu i se tăia părul copilului înainte să fi împlinit un an, ca să nu i se taie norocul (Chevalier-Gheerbrant, III, 45; şi la români, Scurtu, 44). „Când vinzi o vită să iei niţel păr de pe ea, ca să

nu-ţi vinzi norocul“ (Zanne, IX, 385). Dacă te visezi cu părul lung, e semn de noroc; invers, dacă te vezi tuns – e semn de boală sau de altă nenorocire (Redford-Minionok, 79). De aceea se impunea păstrarea părului, în cazul tăierii sau ruperii lui accidentale: „Nu e bine să tai părul copilului mic până ce mai întâi nu-i ia cineva din păr; Nu e bine să ia din păr copilului mic tot naşul ce l-a botezat, că are parte de foc; Când te tunzi să-ţi strângi părul[1] şi să-l pui într-un gard, ca să nu calce lumea pe el, că capeţi durere de cap“ (Zanne, IX, 353).

Păros era descris la ruşi duhul casei: „Oamenii cred că *domovoi* este acoperit de păr des şi moale; chiar şi palmele, călcâiele îi sunt pline de păr, numai pe faţă, în jurul nasului şi al ochilor nu creşte păr. Călcâiele lui păroase se conturează iarna pe zăpadă, iar cu palma îi mângâie noaptea pe cei adormiţi. Dacă ei simt mâna moale, caldă – e semn de fericire şi bogăţie, iar dacă e rece şi păroasă – e semn rău“ (Şumov-Prejenţeva, nr. 97, 51). În povestirile ruseşti despre duhul casei, semnul prin intermediul căruia se realizau prevestirile era părul acestuia: „Odată l-am visat pe *domovoi,* se făcea că avea nişte labe mari, păroase, mă apăsa întruna. Mai întâi am început să mă rog, dar mai apoi am înjurat, de el numai aşa poţi să scapi. Avea o mână lungă, lungă, păroasă... Asta a fost semn rău. Pe vremea aceea s-a spânzurat şi ginerele meu“ (Şumov-Prejenţeva, nr. 92, 49-50). O observaţie interesantă: pentru că în părul personajului demonic este concentrată puterea acestuia, sunt fireşti acţiunile lor care vizează manipularea părului, deci – echilibrarea sacralităţii acestuia. Duhurile apei în ipostază feminină sunt descrise adesea pieptănându-şi frumosul păr lung, auriu sau verde – act ce poate fi interpretat ca o augmentare a puterii spiritului: la bieloruşi, *rusalki* pot rămâne pe pământ cât timp părul le este ud. Pieptănatul părului lor în decurs de o oră se poate solda cu o cantitate de apă suficientă pentru a inunda un sat (Zelenin, 1916, 148, 149). Uneori corpul acestor demoni e păros (*idem*, 161). Tot în spiritul demonismului pilozităţii aducem ca exemplu un alt element. O legendă bretonă spune că părul vrăjitoarelor se transformă în şerpi. În alte părţi, dacă se îngroapă părul smuls de la o femeie ce se află sub influenţa lunii, el se transformă în şerpi (Eliade-2, 1992, 166). La sârbi există credinţa că *mora* se poate transforma în păr de cal; dintr-un astfel de fir de păr căzut în apă se naşte şarpele (Evseev-2, 1994, 74). Apollo, frumosul arcaş cu înfăţişare veşnic tânără, poartă totdeauna un păr lung care îi cade pe umeri, un păr pe care

[1] La bieloruşi, există obiceiul de a se ţese hainele de înmormântare din părul persoanei respective (Baiburin, 1993, 218).

fierul nu-l poate tăia. Lui îi aduc tinerii, drept ofrandă părul de la prima tăiere, deoarece ritul părului tuns marchează intrarea în rândul bărbaţilor. Multă vreme bărbaţii nu şi-au ras nici barba. Primii bărbieri, veniţi din Sicilia, ar fi ajuns la Roma pe la anul 454, barba răzându-se atunci cu începere de la douăzeci şi unu de ani. Membrii unui clan masai, despre care se crede că posedă arta de a aduce ploaia, nu-şi tund barba ca să nu-şi piardă această putere (Frazer, 1980, II, 204). La fel se spune şi despre vrăjitori. Forţa malefică a acestora era concentrată în părul lor şi ei nu puteau fi anihilaţi dacă părul era intact. În această situaţie, cei care erau bănuiţi de vrăjitorie erau torturaţi prin smulgerea părului, pentru a expulza toată puterea malefică (Frazer, 1990, 323). În acest sens înţelegem şi credinţele româneşti: „Să nu laşi pe cineva să-ţi taie o şuviţă de păr din cap ori o bucată de îmbrăcăminte şi nici să-ţi măsoare umbra ori să-ţi ia pământ din urma piciorului...“ (Avram, 178). În Egipt, pentru a arăta că regele a învins un adversar, era reprezentat apucându-şi adversarul de păr. Suport al forţei fizice, părul apucat cu mâna e un semn de victorie asupra oricărei persoane care e ţinută astfel. Se crede că, aidoma unghiilor sau membrelor, părul omului păstrează relaţii intime cu acesta chiar după separarea lor de trup. Ele îi simbolizează proprietăţile, concentrându-i spiritual virtuţile: sunt unite de acesta prin legături de simpatie. Astfel, părul tăiat sau smuls cu pieptenul nu este aruncat, căci poate servi la influenţarea prin vrăji a soartei proprietarului acestuia. Frecvent, credinţele spun despre copilul născut cu păr pe trup sau pe spate că este deosebit de norocos. Alteori, în virtutea aceleiaşi ambivalenţe a sacrului, părul excesiv al copilului este un semn al încălcării unui tabu sau cel puţin al unui comportament nefiresc: „Femeia însărcinată, dacă dă cu piciorul în mâţă, câine sau alt animal asemenea, face copilul păros. De aceea trebuie să puie în scăldătoarea copilului păr de la animalul în care şi-a amintit că a dat cu piciorul“ (Zanne, IX, 353)[1].

Manipularea firelor de păr putea fi făcută atât de posesor, cât şi de o persoană străină (şi, în acest ultim caz, este vorba de un comportament nefast): „De-ţi curge mereu sânge din nas, să ţi se înnoade în cap trei fire de păr cruciş, şi nu-ţi va mai curge“ (*idem*). Pierderea controlului asupra părului căzut însemna, de fiecare dată, o potenţială agresiune pentru posesor:

[1] În unele regiuni din Franţa, exista obiceiul să se taie cordonul ombilical scurt pentru fete şi lung pentru băieţi, cu referire la membrul lor viril. După ce se usca şi cădea de la buric, el era păstrat şi protejat. Dacă era mâncat de un animal (câine, pisică sau şobolan), copilul dobândea defectele acelui animal. Mai târziu, era pus în buzunarul copilului în prima zi de şcoală, ca să-i garanteze memorie şi inteligenţă. Pe de altă parte, cordonul nu trebuie aruncat în apă, de teamă ca nu cumva copilul să se înece (Pont-Humbert, 222).

„Dacă a aruncat cineva afară părul ce i-a ieşit la pieptănat din cap, apoi vrăbiile îl adună şi-şi fac din el cuib, iară pe respectivul apoi îl doare capul"; „Părul capului nu este bine a-l da cuiva, căci el se poate întrebuinţa la diferite farmece, cu care se poate face mult rău celuia de la care s-a luat părul, de aceea pieptănându-se cineva, sau tunzându-şi părul, este bine a-şi arunca părul în foc" (Gorovei, 1995, 187). În acest sens trebuie înţeleasă interdicţia descoperirii părului, cu deosebire într-un moment critic, în care acesta putea avea de suferit: „Să nu vii de la mort cu părul despletit, că-ţi va cădea părul" (*idem*, 188). Părul lăsat să crească fără a fi îngrijit după naşterea unor gemeni sau într-o perioadă de văduvie indică un contact neobişnuit cu lumea intermediară (între lumea vieţii de pe pământ şi lumea de origine). În practici apotropaice, părul constituia un fel de carte de vizită prezentată agresorului, care îşi înceta diligenţele malefice: „Când se aşează mortul pe masă, i se taie din cap de către o femeie câteva fire de păr care se păstrează, pentru ca mai târziu, dacă mortul se va preface în moroi şi va veni acasă, să i se aprindă din părul lui şi astfel să se ducă" (Pamfile, 1997, 127). În Africa (Togo), după un deces normal, părul şi unghiile de care a fost debarasat cadavrul sunt îngropate separat, pentru a facilita intrarea în lumea de dincolo a spiritului, care tinde să le rămână ataşat. În caz de deces survenit în străinătate, o relicvă formată din păr, perii de pe corp şi unghii ale defunctului, considerată reprezentarea spiritului său vital, este adusă în sat pentru a se proceda la un simulacru de înmormântare (Pont-Humbert, 251).

Evident, datorită puterii sale deosebite, marcă a posesorului, părul era utilizat în numeroase practici magice cu valoare oraculară, în vrăji. La botez se realiza următoarea practică: observau dacă se scufunda sau nu părul copilului, tăiat şi amestecat cu puţină ceară. Dacă părul se scufunda, atunci copilul va muri; dacă nu – va trăi mult (Redford-Minionok, 79). Părul era folosit şi în terapie: la germani, bolnavilor li se taie puţin păr şi unghiile, care sunt apoi duse la răspântie. Cel care le atinge va primi şi boala. O şuviţă de păr, bucăţi de unghii sau puţin sânge constituie elementele care permit crearea dublurii unei persoane vizate şi folosesc la orientarea corectă a energiei în momentul actului magic. Printre riturile de magie ale evreilor, o vrajă de moarte constă în a lua păr de la persoana vizată, apoi a-l tăia în bucăţi mici şi a pune câte puţin din acest păr în cuburi de ceară curată (Pont-Humbert, 250). În practicile augurale de peste an, părul animalelor identificat în timpul vrăjii era un simbol pentru norocul practicantului: „În Ţara Românească, şi anume prin jud. Brăila, este datină ca românii să-şi facă spre Sâmzănii, de cu noapte, o cunună de sulfină, pe care o aruncă apoi

pe casă în bătaia lunii. În zori de zi, înainte de a răsări soarele, merg să-şi afle cununa şi să-şi vadă felul de vite la care vor avea noroc peste an. Dacă vor găsi pe cunună fire de păr de bou, vor fi norocoşi la boi; de va fi de cal, vor avea noroc la cai; tot astfel şi cu privire la alte soiuri de animale. «Am cercat şi eu, zice un povestitor, dar nu mi s-a arătat nimica; se vede treaba că n-am ştiut descântecul»“ (Pamfile, 1997, 66).

Pentru legarea posibilelor cupluri se folosea, de asemenea, în vrăji de dragoste, un asemenea fir de păr consacrat: „Fetele dau la o parte din vatra focului cărbunii şi cenuşa, aşa ca vatra să rămâie curată. După aceasta, fiecare fată ia pe rând câte doi peri de porc şi, menindu-i, dă unuia numele unui fecior pe care şi-a pus ea de mai înainte ochiul, adecă pe care şi-l doreşte de soţ, iar altuia numele său. Pe acei peri, astfel botezaţi, îi pun în vatra focului, zicând: «Cum nu stau perii de porc pe foc,/ Aşa să nu steie ursitul meu în loc!» Dacă prin fierbinţeala focului se întâlnesc perii şi se împreună, se crede că numiţii tineri se vor căsători“ (Marian, 1994, I, 54). Alteori era necesar, pentru desfăşurarea vrăjii, păr uman: „Smulgi un fir de păr din cap şi spui: «– Cum acest fir de păr mă ţine pe mine, aşa şi cutare să mă ţină pe mine, cutare, să nu mă uite nicăieri. Amin, amin, amin». Acest fir de păr trebuie pus în hainele lui, şi un fir pe care-l smulgi de la el, după ce-l descânţi, îl pui la tine“ (*Vjatskij fol'klor*, nr. 256, 49).

Pentru a dezlega relaţiile dintre cuplurile oficializate, acelaşi fir de păr putea să fie, de această dată, un agent malefic: „Vrăjitoarele puteau să facă astfel încât să se destrame familia, ca soţul să se certe cu soţia. Pentru aceasta trebuia să ia păr de la o pisică şi de la un câine, să-l facă cocoloş şi să-l pună sub a noua grindă a casei lor. Trebuia să zică: «– Cum pisica cu câinele se bat şi se ceartă, aşa şi cutare cu cutare să se bată, să se certe, să se zgârie»“ (*idem*, nr. 272, 52). Şi practicile româneşti utilizau firul de păr în practicile magice de captare a dragostei. Un farmec complex, ce utiliza şi acest element, este surprins într-un cântec popular:

„Sub un cort de rozmolin,
Şade mândru şi be vin,
Şi mă cheamă să-i închin
Şi să desfac ce-am făcut,
Că el nu trăie mult.
Hai tu, mândruţule,
Ce-am făcut nu pot desface,
C-ai zis că de mine-ţ place,
Lut din urmă ţ-am luat,
Trei fire de păr din cap
Şi-n măr roşu l-am băgat,
Şi l-am aruncat pă apă
Ca să nu te-nsori degrabă“
(Liiceanu, 74).

Natura animală a părului oferea indicii valoroase asupra tipului de vrajă antrenat. Am văzut că în cadrul practicilor oraculare, părul animalelor domestice era un semn de noroc, de bogăţie pentru cel care-şi ghicea. Era

firesc, deci, ca părul animalelor de pradă să fie conotat negativ. Mai mult, caracterul malefic al carnasierului temut, al lupului, era dat şi el de prezenţa unor fire de păr străine, demonice: „Lupul are trei peri de drac în frunte, de aceea ţi se ridică părul măciucă când îl vezi“ (Niculiţă-Voronca, 511). Pentru a se apăra de animalele respective sau pentru a-i alunga cuiva teama faţă de ele, se recomanda manipularea unor fire de păr ce aparţinuseră acestora, aşa cum se proceda şi pentru izgonirea strigoilor: „Dacă ţi-i frică de ceva, ia păr de la urs şi te afumă, că-ţi vine bine; uiţi frica“; „Când eşti spăriet de un câine, să te afumi cu păr de al lui“ (Gorovei, 1995, 189). Datorită naturii sale malefice, firul de păr animal era utilizat mai ales în vrăji, pentru a le dăuna fiinţelor vizate: „Dacă i se dă cuiva păr de capră sălbatică în mâncare, apoi capătă o pântecăraie care-i cauzează moartea“ (*idem*). Într-un colind al cerbului, deochiul animalului şi, deci, starea de disfuncţionalitate instalată, s-a datorat tocmai manipulării unor farmece alcătuite şi din aceste fire de păr demonice:

„... Iar pe mine m-au luat
Şi m-au dus la fântâna lui Iordan
Şi la râul lui Adam,
Şi mi-au luat de pe cap
Păr de ţap;
Din copite
Păr de vite,
De pe trup
Păr de lup...“
(Adăscăliţei, 430).

2.3. Oase magice

> *Tata o murit din farmece. Ne-am făcut casă şi mama o pus mazăre până la Marta. Şi găinile Martei au stricat mazărea. Mama o pus şteregoaie şi or şi murit găinile. Marta o făcut cu dracu şi mama o întors mâiturile şi o căzut bărbatul Martei mort. Marta o făcut atunci boscoane de ale ei cu oase de mort şi cu păr de l-o vrăjit să «cloceascâ» şapte ani. Şi când s-or împlinit şapte ani, marhăle noastre or început să zbiere în poiată, în timpul nopţii. Tata s-o nimerit atunci să iese afară. Eu dimineaţa le dau mâncare la vaci; un viţel l-am găsit mort. Viu iute la tata şi îi spui. – «S-or fi culcat vacile pe el!?» – «Cum să se culce, că s-o culcat dincoace!» L-am tăiat. Tata în după-amiaza aceea n-o mai mâncat nimic, i-o intrat «aeru» (duhul) când o ieşit în puterea nopţii afară. După amiază o luat un «cioc» de «tenchiu» [ştiulete de porumb] şi o început a-i tremura mâna. Mama mă cheamă de afară şi-l întreb: «De ce-i strâns de tenchiu ăsta?» – «Eu nu ştiu!» După câteva zile o murit.*
>
> Pavelescu, 1945, 59-60

Asemeni părului, osul desemnează esenţa unei persoane, deoarece evocă interiorul unei fiinţe, partea dură a unui organism, ceea ce e durabil în corp (Pont-Humbert, 67). Dinţii, o ipostază a materiei dure a corpului, sunt prin excelenţă un semn al consacrării. Un om poate deveni vrăjitor dacă se naşte cu dinţi şi dacă nu spune nimănui, timp de şapte ani, acest lucru. Se credea că vrăjitorii şi vracii posedă puteri supranaturale cât timp au dinţi. Dinţi puternici trebuia să aibă şi vampirul. Populaţia komi crede că, pentru a căpăta puteri deosebite, trebuie să scoţi dintele unui mort cu propriii tăi dinţi (Razumova, 46). La bulgari, vampirul care a trăit după moarte peste şase luni, capătă oase şi devine din nou om; abia atunci se poate transforma în câine sau în lup şi în acest chip îşi poate ataca soţiile. În acest sens trebuie înţelese şi practicile apotropaice care foloseau ca obiecte rituale oasele: la ucraineni, de Sf. Ioan ardeau în foc oase de animale domestice, spunându-se că li se dă foc vrăjitoarelor.

Craniile de cai se foloseau mai ales pentru tratamentul frigurilor (Baiburin, 1983, 65). Sunt situaţii în care o căpăţână de cal ascunsă în casă poate produce necazuri: oamenii şi animalele din gospodărie mor, casa sărăceşte (v. şi *kikimora* – păpuşa demonică pusă în sobă de constructorii ruşi). Bulgarii cred că un cap al unei oi sau al unui alt animal omorât în casă învie peste patruzeci de zile şi devine un duh rău; cine-i aude behăitul

se îmbolnăveşte sau moare. Rămăşiţele osoase ale unui animal sau ale unei păsări puteau avea însă şi valenţe faste: „Dacă strângi toate oasele de la o găină tăiată în ziua de Paşti şi le arunci peste casă zicând: «Uliule! iacă-ţi partea ta!», apoi uliul nu se mai atinge în anul acela de găinile şi puii acelei case“ (Marian, 1994, II, 187).

În general, transmiterea vrăjilor prin intermediul oaselor (care aveau o acţiune profund malefică, dată fiind mai ales originea acestora, precum şi procedeul de obţinere a lor) se bazează pe principiile ce acţionează şi în cadrul legendelor totemice: osul este un succedaneu al fiinţei de la care provenea; dacă natura demonică a acesteia era evidentă, transmiterea prin intermediul acestui instrument a unor forţe malefice era un corolar foarte simplu. Astfel, se spunea: „Când o femeie vrea să-şi răzbune împotriva alteia, ea caută un os de copil mort, dar nebotezat, şi-l pune în mâncare. Dracul se bagă în acel care gustă din această mâncare şi-l chinuieşte ne-ncetat“ (Zanne, VI, 556). O variantă a acestei credinţe este mai explicită în ceea ce priveşte ideea de transfer: „Cine gustă dintr-o mâncare în care s-a pus os de copil, mort nebotezat, primeşte pe dracul într-însa“ (*idem*, VII, 333). O reminiscenţă a credinţei într-un os malefic, deosebit de periculos, este întâlnită în credinţele slavilor. Ei spun că *návni kost, nav'ja kost'* este un os malefic, adevărata pricină a morţii: el poate fi regăsit chiar şi într-un cadavru descompus (Tokarev, 1991-1992, II, 195; a se vedea, în continuare, utilizarea osului nepereche în farmecele de urât). Fără ca toate povestirile să fie la fel de explicite, ele evidenţiază rolul nefast al osului, în calitatea lui de element indispensabil al farmecelor celor mai grele: „Odată o vrăjitoare mi-a pus pe câmpul arat oase de mort şi craniul unei capre şi nu mi s-au mai făcut cartofii în grădină. Şi Tatiana le-a luat cu furca şi le-a dus în curtea lor. La ei chiar nu creştea nimic“ (Cerepanova, 1996, nr. 313, 82).

Dar dincolo de aceste neajunsuri generalizate, osul malefic era utilizat cu precădere în farmecele de dragoste, pentru atragerea sau respingerea persoanei vizate. Dacă fata vede că a rămas necăsătorită, îşi închipuie că i-a făcut cutare sau cutare să nu se mărite. Pentru anihilarea stării de vrajă, „când vrei să faci la un fecior să te ia, să iei ţărână de la mormânt. Şi când sapă groapa să iei un os de la mortul care-l scoate şi să-l dai la o prietenă bună să-l arunce în curte la ăla“ (Cristescu-Golopenţia, 41). Practicile realizate în acest scop sunt numeroase, ca şi elementele primare din care putea fi obţinut agentul magic, dar rezultatul este acelaşi pretutindeni. Farmecele de dragoste, pentru a avea rezultatul scontat, impun ca necesare jertfe sângeroase aduse divinităţilor infernale (nenumite, însă): „Cucul îşi

leagă numele într-o mare măsură de dragoste şi îndrăgostiţi. Cine va împuşca un cuc înainte de Sânziene şi-l va mânca fript fără pâine şi sare, iar capul îl va purta cu sine, va fi vorbit de bine de toţi oamenii, va fi ascultat de toţi; vocea lui va fi plăcută tuturor, ca vocea cucului. Prin unele părţi, cine aude cântând cucul întâi, ia sare în mână şi craca de pe care a cântat, fiind bune de dragoste. În noaptea spre Mânicătoare se face de dragoste: cu ulciorul pe coş (coşul sobei), cu toiag de alun şi cu limbi de cuc şi cu ramura pe care a cântat cucu-ntâi" (Pamfile, 1998, 28-29).

Aşa cum am văzut în prima parte a acestui capitol, numeroase farmece se bazau pe luarea dragostei (cu precădere materne) de la fiinţele legate între ele prin asemenea sentimente. „Furtul" dragostei se realiza nu numai simbolic, în plan lexical. Anumite vrăji, pentru a da o mai mare consistenţă cuvintelor rostite, consfinţeau simbolic transferul dragostei asupra unor obiecte ce erau mai apoi purtate de doritori. Mai mult, ca şi în cazul de mai sus, legomenul menţionează existenţa unor jertfe concrete ale animalelor a căror dragoste trebuia luată: „Dragostele s-au cules din capetele unui întreg şir de animale şi s-au băgat în sarea în care se descântă pe vatră cu o seceră. Sarea se poartă de cel căruia i s-a vrăjit:

«Au pornit 44 de boieri să vâneze codri şi munţi,
Şi n-au vânat codri şi munţi,
Ci au vânat 44 de iepe cu mânji:
Capetele le-au tăiat,
Inimile le-au luat,
În iastă sare le-au băgat.
Au pornit 44 de boieri să vâneze codri şi munţi,
Şi n-au vânat codri şi munţi,
Ci au vânat 44 de vaci cu viţei:
Capetele le-au tăiat,
Inimile le-au luat,
În iastă sare le-au băgat...»" (*idem*, 29-30)

În continuarea vrăjii, seria victimelor se dovedeşte a fi numeroasă: oi cu miei, scroafe cu purcei, căţele cu căţei, cloşti cu pui etc. Pentru a consfinţi transferul ofrandă-dorinţa împlinită, încheierea este tranşantă: „Cu fluierul am fluierat,/ Dragostele le-am adunat!" Asemenea jertfe erau cunoscute şi în alte mitologii: tânărul trebuie să omoare un porumbel, să ia grăsime din acesta şi s-o pună în aluat, să facă un colăcel; să i-l dea să-l mănânce fata iubită, zicând: „Cum trăiesc împreună porumbeii, aşa să mă iubească şi pe mine *cutare*" (Tarasova, 27). O vrajă românească deosebit de complexă utilizează în calitate de jertfă prigorul: „Îndată ce capătă babele prigorul

viu, ard numaidecât vatra şi ţestul sub care coc mălaiul, aruncă pasărea vie înăuntru şi, pe când pasărea se zbate şi sfârâie sub ţest, baba învârteşte un fus deasupra ţestului, boscorodind din gură următorul descântec:

«Cum se zvârcoleşte de viu
Ast prigor în foc,
Aşa să se zvârcolească,
Să nu-şi găsească loc
Toţi şi toate
Pentru care-oi da
Şi voi descânta
Din ea.
Cum se chinuie
Cât a trăit
Pân-a murit
Fără apă
Fără hodină,
Aşa să se canonească
Toţi şi toate
Cui oi soroci,
Cui oi vrăji,
Eu, baba (*cutare*)».

Când crede baba că-i fript prigorul, ridică ţestul şi în loc de prigor dă cu mâna de un ciuculete de scrum... Ia pasărea făcută cărbune, o despică, îi scoate creierul, inima, pieptul, furca pieptului şi trei pene arse de la coadă şi toate astea le îngroapă baba în puterea nopţii, înainte de cântatul cocoşilor, la uşa unei biserici, şi, după nouă zile, se duce tot noaptea de le dezgroapă, păstrându-le ca pe o comoară“ (Leon, 8-9). O altă victimă rituală era, aşa cum am mai văzut, cucul: „cine va împuşca un cuc înainte de Sânziene şi-l va mânca fript fără pâine şi sare, iar capul îl va purta cu sine, va fi vorbit de bine de toţi oamenii, va fi ascultat de tot (...); purtarea capului de cuc se face de fete, mai ales când merg la joc, ca să fie şi ele aşteptate şi iubite, după cum şi cucul este aşteptat şi iubit mai mult decât alte paseri“ (Pamfile, 1998, 28).

Mai cu seamă în ajunul Crăciunului, vrăjitoarele caută să prindă *lilieci*, pe care apoi îi îngroapă într-un furnicar şi-i lasă acolo până putrezesc. Din scheletul liliacului mort nu rămâne decât un os în formă de cârligel şi unul în formă de lopăţică; cu cel dintâi se servesc în descântece de dragoste (de-a atrage pe cineva) şi cu cel de-al doilea la descântat de ură şi duşmănie (când voieşti a depărta pe cine ţi-e urât; Gheorghiu, 134). Iată o altă descriere a practicii uciderii rituale, în care este subliniat mai pregnant caracterul sacru al victimei şi al actului în sine: „Liliacul e bun de dragoste. Să-l prinzi şi să-l pui într-o oală nouă – să-i faci bortă în fund – şi să-l pui într-un moşinoi de furnici, pe hotar, alţii zic că pe al nouălea hotar, dar să fugi cât poţi, căci când începe el a ţipa, de durere, dacă l-ai auzi, ai rămâne surd. La nouă zile să mergi şi să cauţi, şi găseşti în oală un ţepoieş şi-o grebluţă. Cu grebluţa, pe cine ţi-i drag, să-l tragi fără ca să te vadă, şi nu mai poţi scăpa de acela, iar cu ţepoiul, pe cine nu-l poţi suferi, să-l împungi şi las’ dac-a mai veni“ (Niculiţă-Voronca, 334). Nu este deloc întâmplătoare, în logica gândirii

populare, prezenţa liliacului[1] în cadrul farmecelor de dragoste, adică atunci când se dorea cu mare asiduitate influenţarea destinului. Pe Coasta de Aur se spune că stolurile de lilieci care părăsesc în fiecare seară insula ducându-se către gurile râului sunt suflete ale morţilor care vieţuiesc pe insula sfântă şi în fiecare seară[2] trebuie să viziteze locuinţa fetişului Tano, care locuieşte în râul cu acelaşi nume (fiind vorba, deci, de un fel de divinaţie realizată prin intermediul sufletelor morţilor). Pe de altă parte, în Australia se crede că viaţa liliacului este legată de viaţa omului; dacă omori un liliac, se scurtează şi viaţa omului (Redford-Minionok, 227-228). Sau: „Poporul se fereşte de atingerea liliecilor, crezând că dacă s-ar aşeza pe capul cuiva şi i-ar rupe un fir de păr de pe cap, acel om ar trebui să moară în curând" (Gorovei, 1995, 121). În felul acesta sunt uşor de înţeles efectele pe care le poate avea manipularea oaselor de liliac asupra persoanei vizate.

Ca şi în cazul obţinerii osului „invizibil", pisica era un animal preferat de vrăjitoare în obţinerea instrumentelor magice. Ruşii considerau drept cel mai bun mijloc împotriva farmecelor de dragoste un talisman tainic, care se obţine de la o pisică neagră sau de la broaşte. Este foarte uşor să obţii aceste oase ajutătoare: este suficient să fierbi într-un cazan o pisică neagră şi obţii un „cârlig" şi o „furculiţă", sau este suficient să pui într-un furnicar două broaşte, pentru a obţine „cârligul" şi „furculiţa". Cu cârligul e fermecată femeia pe care doresc s-o atragă (căreia, pe neobservate, i-l agaţă de rochie). Cu furculiţa sau cu lopăţica femeia poate fi îndepărtată, atunci când prezenţa ei nu mai este dorită. Aşa cum am văzut, actul magic al obţinerii ingredientelor necesare vrăjii era periculos pentru performant. De la furnicar, se spunea, trebuie să te retragi cu spatele, pentru ca duhul pădurii să nu dea de tine, când îţi va lua urmele; mergând cu spatele, ambele urme vor duce *către* pădure, iar afară din pădure – nici una. În alte cazuri, doritorii sunt sfătuiţi să meargă douăsprezece nopţi la rând la furnicar, să-l înconjoare în tăcere de trei ori, şi numai în a treisprezecea noapte solicitantul va putea intra în posesia comorii nepreţuite (Maksimov, 144-145). În mod asemănător se desfăşoară şi vrăjile ce utilizează broaştele. Îndrăgostitul, dorind să aibă putere asupra fiinţei iubite, apelează la fermecător pentru sfaturi în dragoste. Fermecătorul îi spune acestuia să se ducă dimineaţa devreme la lac şi să

[1] În Rusia – liliac uscat se ţine în sân, pentru sănătate şi fericire. Sau era fiert, şi apa respectivă era dată bolnavilor de friguri. Praful obţinut prin fărâmiţare era amestecat în mâncarea animalelor, pentru a preveni deochiul sau alte farmece (Redford-Minionok, 228).

[2] O credinţă scoţiană spune: dacă liliacul se ridică în zbor şi se lasă apoi la pământ, e semn că a sosit ora vrăjitoarelor, când acestea au putere asupra tuturor fiinţelor (Redford-Minionok, 227).

prindă câteva perechi de broaşte. Dacă reuşeşte să prindă o pereche, să le pună într-un ulcior găurit şi să fugă, fără să se uite în urmă, până la primul muşuroi, şi să le îngroape acolo. După aceea trebuie să fugă din nou, tot fără să se uite în urmă, până acasă. Dacă însă se va întoarce sau va trage cu urechea la zgomotul, ţipătul, şuieratul ce se aude, – forţele necurate îl pot distruge, el însuşi nereuşind să mai intre în posesia oaselor dorite. Îndrăgostitul va merge a treia zi la muşuroi, va săpa şi va găsi acolo o furcuţă şi un cârlig. Aceste instrumente, se spune, fac adevărate minuni în dragoste. Dacă vrei să forţezi pe cineva să te iubească, este suficient să o „agăţi" pe fată cu acest cârlig şi dorinţa ţi-e îndeplinită. Dacă însă fata devine o povară, atunci e suficient s-o împingi puţin cu furcuţa şi ea pentru toată viaţa va rămâne indiferentă în faţa celei mai înflăcărate iubiri (Saharov, 64).

Acestea au fost datele prezentate din punctul de vedere al culegătorului, fără a insista prea mult asupra psihicului persoanelor angajate în desfăşurarea vrăjii. Iată un fragment sugestiv dintr-o nuvelă a lui Vasile Voiculescu, în care este descris chiar efectul unui farmec asemănător realizat prin intermediul unui os vrăjit: „... Bătrâna mă lăsă din descântec şi se sculă. Râcâi într-un colţ al cocioabei pământul şi scoase o oală dinlăuntrul căreia alese o bucăţică de os cât un solz de crap. Făcu un semn cu degetele asupra lui şi-l scrijeli cu o stea ca şi cea din inima mea, numai că în cinci colţuri, din care unul căutând în jos. «– Ţine, îmi spuse încet. Du-te cu farmecul acasă. Dar singur. Şi să nu te întâlneşti cu nimeni. Suflare de om să nu te ştie. Dacă-ţi iese cineva în cale, abate-te ori ocoleşte-l! De nu poţi, lasă vraja jos pe pământ şi depărtează-te. Numai după ce s-a depărtat omul, te întorci şi iei osciorul. O dată ajuns acasă, ascunde-te. Numai când o fi ea singură, găseşte chip să te apropii fără să te vadă. Atunci să-i strecori vraja oriunde-i putea, în păr, în sân, în betelie. Să n-ai nici o teamă. Numai să te gândeşti în clipa aia cu putere la mine şi să strigi tare: «mumă, sai!» Am smuls talismanul din mâna Sibilei şi am alergat tot drumul cu zvâcneli de inimă (...). Am sosit acasă când era încă dimineaţă. Bătătura, pustie. Iubita, pe prispă, aplecată deasupra unui ghiveci, răsădea o floare. Şi dragostea, dragostea mai pustiitoare ca oricând, mă prăvăli către ea. Ea m-a simţit. Dar până să se întoarcă şi să se apere, i-am strecurat, în betele cu care era încinsă, solzul vrăjit. Şi am strigat precum mă învăţase bătrâna. «– Ce faci?» se răsuci spre mine, c-un ţipăt ascuţit, ca un junghi. În drum spre casă culesesem un cărăbuş, pe care plănuisem să i-l anin de ie şi astfel să motivez gestul cu care să-i strecor vraja... La ţipătul ei îi arătai gângania, pretextând că se urca pe ea s-o ciupească. Dar în clipa aceea se petrecu ceva cumplit. În faţa mea sta o strigoaică, cu ochii de albuş de ou răscopt, plesnit de

dogoare; nasul mâncat de ulcer; obrajii scofâlciţi se sugeau adânc între gingiile ştirbe şi puruiate...“ (Voiculescu-1, 23).

Fără îndoială, în rândurile de mai sus este vorba de mai mult decât un simplu farmec de „întoarcere“ a privirii de la femeia iubită; se fac simţite ecouri ale unor ritualuri de exorcizare a unor fiinţe demonice, într-o adevărată competiţie a puterilor malefice.

2.3.1. Ritualuri de exorcizare. Jertfa demonică

Am văzut că oasele erau folosite în practicile magice în numeroase situaţii în care era nevoie de sprijin exterior pentru bunul mers al lucrurilor societăţii. Dacă am început analiza credinţelor legate de oasele magice cu ipostaza lor tanatică, vom încheia cercul deschis prin abordarea cazurilor de ucidere rituală, de trimitere în moarte (după principiul „moarte pentru moarte“), însă cu valoare expiatorie, în cazul exorcismelor. „În comuna Afumaţi, satul Amzuleşti, în josul judeţului Dolj, acum vreo câţiva zeci de ani murind locuitorul Mărin Mirea Ociocioc, s-a văzut că piereau mereu din neamurile lui vii. L-a dezgropat unul, Badea Vrăjitorul, acum mort şi el, într-o noapte, era o iarnă geroasă, şi l-a dus tocmai la Măgura Brăzdată, ce este hotar, unde l-au şi mâncat lupii. A doua zi i-au strâns oasele, i le-au stropit cu vin, făcându-i slujba cuvenită şi apoi le-au pus iarăşi în mormânt. De-atunci încoace a încetat a mai muri din acel neam“ (Dumitraşcu, 6). Şi povestirile despre strigoi continuă în acelaşi mod; singura modalitate de anihilare a efectelor devastatoare ale acţiunii demonului fiind trimiterea lui în adevărata moarte, simbolizată aici de fragmentarea trupului şi de împrăştierea oaselor: „În comuna Cuşmir, în partea de sud a judeţului Mehedinţi (...) începură să moară din alt neam. Au dovedit că cutare om bătrân, mort de nu ştiu când, era pricina. Când l-au dezgropat, l-au găsit şezând turceşte şi roşu-roşu, para focului, că mâncase aproape un neam întreg, şi voinic, şi când au vrut să-l scoată, s-a încontrat cu ei!... Vezi, necuratul!... I-au dat câteva berde, l-au scos afară şi cu cuţitul n-au putut să-l taie... Au luat o coasă şi cu barda l-au despintecat, au tăiat din ficat şi inimă câte-o bucată, le-au ars şi apoi l-au înmormântat. Cenuşa din inimă şi ficat au dat-o la bolnavi de-au băut-o şi... s-au însănătoşit“ (*idem*, 7)[1].

[1] Jertfe umane cu o semnificaţie obscură sunt menţionate în basme: în povestea napolitană *Lo Corvo* sau „Corbul“, Ienariello îi procură fratelui său o logodnică dorită şi-l fereşte de toate primejdiile, făcând întocmai ce auzise de la două porumbiţe („de-i va spune, piatră să se facă!“). Surprins cu sabia scoasă, cu care omorâse balaurul din camera fratelui, Ienariello fu osândit la moarte şi, mărturisind adevărul, împietri. De la un moşneag află apoi regele leacul învierii: să ungă statuia cu sângele copiilor săi, şi aşa învie fratele, iar copiii ucişi fură regăsiţi vii şi neatinşi (Şăineanu, 390). A se vedea în

Acelaşi motiv al jertfei umane, realizat de data aceasta pentru durabilitatea construcţiei, constituie un segment important de naraţiuni mitologice avându-le ca personaje pe duhurile casei (stafii, strigoi, vampiri etc.). În timp s-a realizat treptat substituţia fiinţei umane vii cu *umbra* ei. În Grecia, primul om care trece pe lângă o nouă construcţie, după ce s-a pus prima piatră, va muri în cursul anului. De aceea se aduc jertfe animale un miel sau un cocoş negru. În Germania, în 1843, se mai aduceau ca jertfă copii din flori (Tylor, 86, 87). La bulgari, ca şi la români, se realizau frecvent practici de luarea umbrei (asemănătoare lor sunt şi practicile româneşti de luare a norocului celui mort): meşterul, la construirea unei case de piatră, ia o nuia de trestie şi măsoară cu ea umbra unui trecător sau a unui ucenic. Nuiaua este îngropată în fundaţie. Cel mai potrivit moment pentru acest ritual este amiaza, când sunt şi cele mai scurte umbre. Omul a cărui umbră a fost măsurată începe să se „usuce", moare, este îngropat, dar sufletul lui rămâne un timp (şapte-treizeci de ani) pe pământ, lângă clădire. Dacă noaptea, când iese la lumină, pe lângă clădire trece un om, umbra se transformă în animal şi tăbară asupra omului, încercând să-l omoare, crezând că este meşterul. Într-o secvenţă intermediară s-a renunţat la îngropatul umbrei. La temelia noilor construcţii se îngropau acum *oase şi cranii* omeneşti. O posibilă practică oraculară, de aflare a victimei prin tragere la sorţi – era vorba fie de o posibilă jertfă a zidirii, fie de un obol adus morţii în anul respectiv – era şi ea bazată pe magia similitudinii: „Osul de la pieptul găinii (iedeşul), tras de doi, la care rămâne hârleţul, are să-l îngroape pe celălalt" (Gorovei, 1995, 200). Acelaşi tip de os putea oferi şi alte informaţii: „dacă osul pieptului de la vreo pasăre domestică, tăiată la nuntă, este drept, acesta e semn că ambii soţi sunt fideli unul altuia şi că fericirea familiei este asigurată. Dacă centrul unui os e de o culoare roşie, e semn că paupertatea e departe de acea pereche de soţi, iar dacă culoarea e albă sau puţin roşie, însemnează că avuţia nu-i prea iubeşte" (Marian-2, 1995, 123-124).

Alte reprezentări ale osului sacru

Vom începe prezentarea principalelor tipuri de reprezentări ale oaselor sacre, în accepţia lor fastă sau nefastă, cu evidenţierea unui foarte interesant

---

acest sens şi basmul românesc *Omul de piatră*, publicat de P. Ispirescu, avându-i ca personaje pe Afin şi Dafin: „... Împăratul spuse că a visat o femeie îmbrăcată în haine albe, care i-a zis, că dacă voieşte să învieze pe fratele său cel împietrit, să taie copilul lor şi să ungă piatra cu sângele lui". Împărăteasa spuse că şi ea a visat tot un astfel de vis; apoi unindu-se amândoi, tăiară copilul şi, stropind piatra cu sânge, începu să se mişte, apoi învie. Când Afin auzi de jertfa făcută, se crestă la un deget cu cuţitul şi lăsă să-i curgă sângele său peste copil, care învie numai într-o clipă... (Şăineanu, 391).

mit românesc de origine, care păstrează numeroase ecouri în basme: „Cum s-o făcut lumea: Dumnezo o scoptit on scoptit mare, în jos şi s-o făcut o apă mare-mare. În scoptitu ala era două ciontuţă de peşte, cum o mâncat Dumnezo, în ziua aia, peşte. Din ciontele alea s-o făcut doi peşti mari. Unu s-o pus aşe şi celălalt aşe... Mâlu din ape s-o pus pă stinarea lor şi tăt s-o adunat şi tăt s-o pus până s-o făcut pământu. Amu, când peştii să clătesc uări dau din codă, tremură pământu. Dacă să scufundă, câte on ptic, trage de pământ în jos şi vin apele mari. Dacă să-mping în sus, scad apele“ (Chita-Pop, 242).

Picior de os = moarte

Posesorul piciorului de os este exponent al lumii celeilalte

Cel mai caracteristic reprezentant al posesorilor „picioarelor de os“ este vrăjitoarea arhetipală a basmelor ruse, Baba-Iaga *kostianaia noga* „picior-de-os“. Mulţi cercetători au văzut în Baba-Iaga un cadavru. Mai plauzibilă însă pare ipoteza după care apariţia în mit sau legendă a unui erou claudicant (cum e şi cazul personajului Baba-Iaga) semnalează prezenţa unei divinităţi a morţii, a lumii de dincolo, care, iniţial, avea poate chiar înfăţişarea unui şarpe (cf. Lauşkin, 181-201). Alţi cercetători au considerat că o reprezentare figurată a scheletului o constituiau aşa-zisele picioare de animale ale demonilor (copite, labe de gâscă etc.): „O ciudată reprezentare este prezentă în superstiţia conform căreia piticii, elfii şi demonii au picioare de animal, mai cu seamă de gâscă sau de raţă... Este firesc să se plece mai întâi de toate de la transformarea în animale pentru a se explica această stranie trăsătură a multor legende, dar eu nu cred că adevărata pricină să se afle tocmai aici. Ştim că demonii sunt concepuţi ca schelete în descompunere şi, ca urmare, aspectul inform al picioarelor poate fi redus la următoarele: urma lăsată de piciorul unui schelet era considerată ca urmă a unei labe de gâscă sau de raţă, şi, atunci când această legătură a încetat să mai fie percepută ca atare, s-a dezvoltat legenda piciorului de demon“ (Güntert, *apud* Propp, 74). Dar explicaţia nu este întotdeauna foarte simplă. Prezenţa piciorului de os al personajului Baba-Iaga este legată de faptul că ea nu umblă niciodată: fie că zboară, fie că stă culcată, are tot timpul aparenţa unui mort. Mai mult, aserţiunea că piciorul de os este primar, iar cel de animal secundar nu e confirmată de materiale dacă le luăm în ordinea evoluţiei lor stadiale: imaginea zoomorfă a morţii este mai veche decât imaginea bazată pe oasele scheletului (Propp, 74).

Manipularea oaselor în vederea asigurării unei căi de acces în lumea cealaltă

În basmul publicat de P. Ispirescu, *Porcul cel fermecat,* întâlnim o scenă în care manipularea oaselor ajutoarelor magice este suficientă pentru asigurarea unei căi de acces în lumea cealaltă: „... Ea îşi făcu o scară din oscioarele celor trei găini şi mai lipsind o treaptă (pierduse un oscior), îşi tăie degetul cel mic, îl lipi de scară şi intră..." (*apud* Şăineanu, 174; reprezentări asemănătoare sunt întâlnite în basmele ce includ în categoria atributelor sacre piei de animale sau alte părţi componente ale acestora). Dar o cale de acces către lumea cealaltă nu se realizează neapărat pe verticală. La ucraineni, vrăjitorul poate fi recunoscut dacă sub pragul bisericii sunt îngropate oasele picioarelor unui miel: cei ce sunt vrăjitori nu pot intra în biserică. În mod asemănător, sârbii spun că poţi vedea o *vilă* (demon eolian) în prima vineri cu lună nouă, dacă fierbi un os dintr-un mormânt într-un cerc de butoi şi apoi îl arunci afară din cerc (Vinogradova-Tolstaia-2, 1994, 36).

Manipularea oaselor ca procedeu de regenerare, de revenire la viaţă

„Femeia însărcinată dacă mănâncă carne de vânat, trebuie să strângă un os din acel animal şi să-l puie în scăldătoarea copilului; altfel copilul face niscai răni ca acele de vânat" (Zanne, IX, 332). Pornind de la această credinţă populară românească vom încerca să sistematizăm, în cele ce urmează, multitudinea interdicţiilor sau a precepţiilor legate de prezenţa oaselor în societăţi diferite (în care vânătoarea nu se afla întotdeauna pe primul loc).

Legende totemice: readucerea la viaţă a animalului ucis (ritual sau nu) de vânător

La popoarele de vânători, oasele reprezintă izvorul ultim al vieţii, atât al vieţii omului, cât şi al vieţii animalului, din care specia poate renaşte la nesfârşit. Din acest motiv, oasele animalului nu sunt sfărâmate, ci adunate cu grijă şi păstrate după obicei, adică îngropate, puse pe platforme sau în copaci, aruncate în mare etc. (Eliade-1, 1997, 158). O legendă găgăuză spune că Adam, pentru a obţine soţii pentru fiii săi, a adunat oasele diferitelor animale şi l-a rugat pe Dumnezeu să le dea viaţă. Într-un basm armean, un vânător ia parte la o nuntă a duhurilor pădurii. Este poftit la ospăţ, nu mănâncă, dar păstrează antricotul de vită care îi fusese oferit. Apoi, adunând toate oasele animalului, pentru a-l învia, duhurile sunt nevoite să pună în locul coastei care lipseşte o creangă de nuc (*idem,* 160). Ecouri ale unor astfel de practici sunt surprinse şi în basmele româneşti. Iată, de exemplu,

basmul publicat de I. Pop-Reteganul, *Fiuţul oii*: „Un băiat cu o oiţă îl întâlni pe Dumnezeu în chip de moşneag, care-i ceru carnea ei. El îi dete mielul oii şi, după ce mâncă, Dumnezeu zise băiatului: «Seamănă tu oasele mielului, cât e lunca asta de mare, şi hai după noi!» Băiatul făcu aşa şi din oase se făcură tot oi, o turmă întreagă...“ (*apud* Şăineanu, 382). „Cocoşul, mai demult, dacă-l mâncai, el din osişoare iar învia. Zbura la icoane şi striga: «Cucurigu! Uite, m-au mâncat şi iar am înviat!»“ (Niculiţă-Voronca, 432).

Se pot întâlni şi situaţii în care, prin evidenţierea pregnantă a încălcării tabuurilor, este explicată o anomalie (în acest caz, claudicaţia) animalului readus la viaţă. Aşa se întâmplă şi în Edda nordică: pornit în călătorie cu căruţa şi ţapii săi, Thorr s-a oprit la casa unui ţăran. „În seara aceea, Thorr a luat ţapii şi i-a tăiat. Animalele au fost apoi jupuite şi puse la fiert într-un cazan. Când carnea era gata, Thorr şi tovarăşii săi s-au aşezat să mănânce. Thorr l-a poftit la masă şi pe ţăran, împreună cu nevasta şi copiii... Apoi Thorr a pus pieile de ţap lângă sobă şi le-a spus ţăranului şi familiei lui să arunce oasele pe piei. Thjalfi, fiul ţăranului, avea în mână osul de la şold al unui ţap, pe care l-a spintecat cu cuţitul ca să ajungă la măduvă. Thorr a înnoptat în casa ţăranului. A doua zi s-a trezit înainte de răsăritul soarelui, s-a îmbrăcat, a luat ciocanul Mjollnir şi a binecuvântat rămăşiţele ţapilor. Ţapii s-au ridicat, dar unul şchiopăta de piciorul din spate“ (*Gylfaginning*, cap. 26, *apud* Eliade-1, 1997, 160). În cazul în care se întâmplau accidente şi membrele animalului nu puteau fi recuperate integral, se găseau diverse căi de ieşire din dificultate. Evident, numai divinitatea responsabilă cu regenerarea animalelor putea să dispună de aceste procedee. Abhazii din Caucaz spun că Adagwa, zeul pădurii, dacă observă că a înghiţit din greşeală un os în timp ce mănâncă vânatul, îl înlocuieşte cu o bucăţică de lemn. Loparii siberieni înlocuiesc oasele lipsă ale vânatului ucis cu cele ale câinelui care le-a mâncat (Ginzburg, 253). În mitologiile în care vânătoarea nu constituia ocupaţia principală a populaţiei, regenerarea, revenirea la viaţă se putea realiza, în anumite situaţii, prin intermediul obiectelor/elementelor magice, în posesia cărora eroul favorit putea intra cu sprijinul ajutoarelor. Un astfel de liant îl constituia *apa vie*/*apa moartă*: „Apa învietoare se aduce de la munţii care se bat în capete, printre care curg două fântâni: una cu apă vie şi una cu apă moartă, a doua servind a închega bucăţile şi oasele mortului, iar cealaltă a le însufleţi. Aceşti munţi mişcători se odihnesc numai o jumătate de ceas, la amiază, şi atunci e momentul a se lua apa, dar cum prind de veste, iar încep a se bate, şi de aceea numai cu mare primejdie se poate căpăta“ (Şăineanu, 41).

Funcţie fertilizatoare. Urmaşi miraculoşi

În strânsă legătură cu prima funcţie a oaselor, aceea de purtătoare în sine a elementelor vitale ale fiinţei din alcătuirea căreia au făcut cândva parte, se conturează şi funcţia de stimulent al fertilităţii. Omul care intră în posesia unor asemenea oase magice nu va da naştere unei fiinţe asemănătoare celei căreia i-a aparţinut osul, ci unei fiinţe umane, mai precis, unor descendenţi (umani, animali etc. – în funcţie de vietatea care a intrat în contact cu elementul) miraculoşi. În basmul lui Ispirescu, *Luceafărul de ziuă şi luceafărul de noapte,* împăratul merge, în urma unui vis, la pescuit, cu undiţa la gârlă şi prinde un peşte de aur. Împărăteasa mănâncă din peşte, gătindu-l singură, roaba suge şi ea un os. Nasc una, ziua, pe Busuioc, iar alta, noaptea, pe Siminoc (*apud* Călinescu, 188).

Legendele iniţierii: readucerea la viaţa cea nouă, într-un nou stadiu, a iniţiatului

După o tradiţie a papuaşilor kiwai, într-o noapte, un om a fost ucis de un *óboro* (spiritul unui mort); acesta i-a scos din trup toate oasele şi i le-a înlocuit cu oase de *óboro*. Când spiritul l-a reînviat, omul era asemenea spiritelor, adică devenise şaman. *Óboro* i-a dat un os cu care putea chema spiritele (Eliade-1, 1997, 67). În mod asemănător, o probă iniţiatică a neofitului eschimos cere un îndelungat efort de asceză fizică şi de contemplaţie având ca scop dobândirea facultăţii de a se vedea pe sine ca schelet (*idem*, 72).

Parte componentă a unui ritual magic de terapie (readucere la viaţă ca vindecare)

Când săvârşeşte o operaţie magică, se crede că spiritul Munkaninji stă lângă vrăjitor ca să-l supravegheze fără să fie văzut de profani. Când extrage un os – operaţie săvârşită de obicei în taina nopţii vrăjitorul suge mai întâi o anumită cantitate de sânge din pântecele bolnavului. Apoi, el face pase de-a lungul trupului acestuia, îi aplică lovituri cu pumnul închis, îl frământă mărunt şi îl suge în afară până când osul este scos (Eliade-1, 1997, 60).

2.3.2. Osul malefic: exponent terifiant al lumii morţilor

Pedeapsă cu moartea îndreptată împotriva profanatorilor

Într-un *exemplum* din secolul al XIII-lea, un beţiv, străbătând noaptea un cimitir, se poticneşte de un craniu, înfuriindu-se: „Ce cauţi aici, hârcă nenorocită? Vino la mine acasă, vom împărţi mâncarea“. Craniul îi răspunde că îi acceptă invitaţia şi îl urmează; îngrozit, omul se închide în casă şi, când mortul bate violent la uşă, pune să se răspundă că stăpânul lipseşte. „Ştiu

bine că este aici, insistă mortul, şi voi intra, de voie sau de nevoie.“ Beţivul deschide uşa şi vede intrând „figura mizerabilă a unui bărbat mort, ce oferea spectacolul groaznic al oaselor şi cărnii putrede“ (Schmitt, 170).

Manipulare malefică în vrăji. Producere a morţii

Moarte/somn: mâna vrăjită

Basmul publicat de Cosmescu, *Dracul şi mâna vorbitoare*, ne oferă un prim exemplu de instrument redutabil în mâna răufăcătorilor. Mâna de mort, o mână vrăjită, constituie o ipostază a gardianului neobosit: „O femeie avea trei fete. Odată se întorcea cu lemne din pădure şi oftă din adâncul inimii. Dracul îi ieşi în drum şi-i zise: «– Ce, mă vrei? – Nu te vreau pe tine, răspunse femeia, dar am oftat, căci am trei fete şi n-am cu ce le mărita. – Dă-mi una mie, că şi eu sunt flăcău de însurat». Dracul luă de soţie pe fata cea mai mare. Cum o duse acasă la dânsul, îi dete să mănânce o mână de om, iar el plecă la vânătoare, zicându-i că la sosirea lui mâna să fie mâncată, căci asta va fi un semn de credinţă şi de dragoste pentru dânsul...“ (*apud* Şăineanu, 237). Imaginea mâinii demonice, păzitor al celui care o posedă, este întâlnită şi în povestirile superstiţioase. Aşa cum am văzut în altă parte, veghea rituală a morţilor presupunea şi păstrarea integrităţii cadavrului, în sensul împiedicării deposedării acestuia de părţi componente sau de elemente exterioare ce puteau fi folosite în diferite vrăji. „Tâlharii merg la furat cu mână de om mort, alţii zic că cu degetul cel mic de la mort, de înconjură casa unde au să prade şi toţi dorm ca morţi. Cu ciolan de om mort înconjură tâlharii casa şi dau şi la câine în mămăligă, o şterg pe ciolan şi dau de dorm toţi, şi câini şi oameni, ca morţi. Cu lumânare de la mort, ce a ţinut-o mortul în mână, [tâlharii] înconjură casa şi toţi dorm morţi“ (Niculiţă-Voronca, 532). „Dacă moare cineva, vrăjitoarele îl taie: îi taie mâinile; oamenii păzeau, să vadă ce face ea; dar ei n-o vedeau, ea venea şi tăia mâna, pe care o lua... Şi cu mâna aceea apoi făcea farmece. Şi dacă ea mergea undeva la furat sau să facă ceva, îi arăta omului mâna aceea de mort şi totul era în ordine, nu mai auzea nimic, dormea, nu auzea nimic, erau ca morţi, de la mâna aceea de mort. Se spune că la noi, la Sarichioi, se mai găseşte încă o mână de-asta, de mort“ (inf. de teren, Sarichioi, jud. Tulcea, Alexandra Ciubotaru). La slavii de sud, hoţul aruncă un os de mort peste casă spunând: „Cum se va trezi osul, aşa să se trezească şi oamenii aceştia“ (Frazer, 1980, I, 68). Ucrainenii scot măduva dintr-o tibie de om, o umplu cu seu şi, aprinzând seul, înconjură de trei ori casa cu această făclie, ceea ce-i face pe locatari să cadă într-un somn adânc. Sau: fac un fluier dintr-o tibie de om şi cântă; cine aude va fi cuprins de moleşeală (*idem*). Este

interesant însă că unele din practicile apotropaice realizate împotriva unei asemenea agresiuni se desfăşoară prin activizarea aceluiaşi principiu al „adormirii“ hoţilor şi trimiterii lor într-o stare asemănătoare cu moartea: „Iarăşi pentru tâlhari, să mergi noaptea la mormânt şi să iei ţărnă de trei ori de la un mormânt de bărbat, să zici: «Mortul nu se mişcă, mortul nu vede, mortul mâna nu întinde, mortul nu umblă; aşa să nu vadă tâlharii casa mea, aşa mâna să nu întindă, aşa să nu vie, aşa să nu se mişte». Înconjuri casa de trei ori cu ţărână de aceea şi nu se apropie nimeni“ (Niculiţă-Voronca, 529).

Osul care te face invizibil

După credinţele populare, invizibilitatea putea fi obţinută în numeroase moduri, care se pot reduce la intrarea în posesie a unui os magic de origine animală, care-i conferea posesorului mult-doritul anonimat: „Osul nepăreche de pisică neagră îl poartă hoţii legat la degetul cel mic de la mâna stângă, cu credinţa că pot fura fără a fi văzuţi. Ei prind la miezul nopţii, înainte de cântatul cocoşilor, o *pisică neagră*, fac un foc la răspântia unui drum mare, omoară pisica sucindu-i gâtul fără a curge sânge şi o fierb într-o oală neagră. După ce a fiert bine, de s-au desfăcut toate oscioarele, se duce cu ele într-un cimitir, le şterge şi le alege os cu os la lumina unei candele. Toate oasele păreche le aruncă şi îşi opresc un singur os, care crede că e *nepăreche*; acesta este osul fermecat“ (Leon, 8). Şi pentru ruşi, osul invizibil, după povestirile vrăjitorilor, se află tot într-o pisică neagră. Căutătorii lui fură pisici din satele vecine şi au grijă ca acestea să nu aibă nici măcar un fir de păr alb. Pisica este fiartă într-un ceaun de tuci la miezul nopţii până când se topesc toate oasele, cu excepţia unuia singur. Osul care a rămas este osul nevăzut (Saharov, 83). În alte cazuri, povestirile spun că procedura nu este chiar aşa de simplă, doritorului trebuindu-i într-adevăr mult curaj, sânge rece pentru a putea intra până la urmă în posesia osului magic. O naraţiune românească relatează acest lucru: „Cum te faci nevăzut: Îţ trebe: o mâţă tătă neagră, o oglindă, o oală nouă de ciuaie, şepte feluri de găteje cu care s-aţâţ focu şi apă. Te duci noaptea, cătă douăsprăzece, nu ptiar, într-on loc pustiu. Faci focu şi pui oala la foc cu apă. Când clocoteşte îi musai să fie noptea la douăsprăzece. Atunci iai mâţa şi o bagi în apa clocotită şi ţâi fedeu pă ie. Cât a mieuna ş-a sări să nu iei fedeu. Dacă să linişteşte, o şerdi până să ie ciont cu ciont. Asta îi cam pă demineaţa. Atunci scoţ oglinda şi iei on ciontuţ de mâţă, îl ţâi între dinţ şi te uiţ în oglindă. Dacă te vez, nu-i bun ciontu. La ciontu care nu ti vede în oglindă, la acela te opreşti că-i bun. Îl legi cu o aţă şi-l porţ la grumaz. Când vrei să nu te vadă nime ţâi ciontu între dinţ ş-apoi nu te vede nime-nime-nime“ (Chita-Pop, 241).

2.4. Legături, noduri

2.4.1. **Firele vieţii**

În Extremul Orient cununia este simbolizată prin răsucirea între degetele unui geniu ceresc a două fire de mătase roşie: cele două fire ale destinului celor doi soţi devin un fir unic. În alte ţări din sud-estul asiatic li se leagă celor doi soţi la încheietura mâinii un fir de bumbac alb: firul destinului lor comun (Chevalier-Gheerbrant, II, 52). La indienii australieni, demonii înfăşurau noaptea sufletele oamenilor, pe care le răpuneau strângând puternic de funia care îi cuprindea. La alte popoare, zeul morţii este cel care îi leagă pe defuncţi cu funii şi-i târăşte astfel până pe tărâmul morţilor (Eliade, 1994, 134). Mitul scării sau al frânghiei care lega cerul de pământ era destul de cunoscut şi în India şi în Tibet. Zeii coborau pe cer de-a lungul acestei frânghii ca să-i întâlnească pe oameni. Dar după „căderea în păcat" a omului şi după apariţia morţii, legătura între cer şi pământ a fost întreruptă. De când a fost tăiată, numai sufletele pot urca la cer, în momentul morţii (Eliade, 1995, 158-159). În imaginile din lumea subpământeană şi în textele despre această lume, funia poate avea şi semnificaţia de simbol al soartei. Înşişi zeii şi demonii sunt traşi cu o funie, sau barca lor este trasă la edec. Fiinţele care determină soarta au adesea denumirea de „măsurătorul câmpului" şi poartă o frânghie rulată în spirală. Din soartă face parte şi timpul. În *Cartea porţii* (ceasul al unsprezecelea), frânghia este în mâinile celor douăsprezece zeiţe ale ceasurilor, conduse de Ra în barca sa prin cer şi prin lumea subpământeană (Lurker, 73-74). Evencii reprezintă destinul ca pe un fir de aţă invizibil, care porneşte din creştetul omului şi ajunge în lumea superioară, în care trăieşte divinitatea supremă, care, uneori, are numele Main „soarta". Ruperea firului înseamnă moarte (Tokarev, 1991-1992, II, 472). La nganasani, aţa destinului sau aţa vieţii este identificată cu razele de soare. Ruperea firului este produsă de Lună, în general asociată cu moartea (*idem*). De aici şi până la reprezentările „toarcerii", ale prelucrării, modelării firului vieţii nu a fost decât un pas. În *Upanişade* se spune că firul (*sutra*) leagă efectiv lumea noastră cu lumea cealaltă şi cu toate fiinţele. Ţesătura în totalitatea ei este desemnată ca fiind caii lui Shiva, care torc timpul sau destinul (Chevalier-Gheerbrant, II, 51). Românii cred că dacă dai cuiva un ac cu aţă în el, îţi dai zilele (Gorovei, 1995, 5). Ca de obicei, nu puţine sunt situaţiile în care explicaţia interdicţiei/aprobării respectivului gest este total diferită. Se spune, tot la români, că dacă se dă cuiva un ac, „apoi e bine să-l dai cu aţă, fiindcă se zice că dacă va fi sufletul aceluia în iad, aţa aceasta va însemna ultima legătură

cu cerul. Prins de acest fir, într-o încordare supremă, bietul suflet ar putea să se salveze, ridicându-se către rai“ (Papadima, 65). În alte credinţe (româneşti, germane, bengaleze) sufletul mortului trecea în lumea de dincolo pe un fir întins peste o apă curgătoare. De aceea, „cine dă aţă de pomană, îşi face punte pe lumea cealaltă şi trece în rai“ (Herţea, 98). Când un om se duce într-un loc unde şi moare, se zice că acolo *l-a tras aţa*; „asemenea îl trage aţa când s-a dus într-o localitate unde s-a însurat. (...) Când moare unul din soţi, cel rămas măsoară mortul cu o aţă şi leagă cu ea grinda casei de jur împrejur. Alţii, înconjurând podul casei pe dinăuntru, leagă coarnele acoperişului cu un fir de aţă, pentru ca cei rămaşi să nu fie traşi de mort după dânsul“ (Zanne, VI, 482). La români se spunea: „Copilul care trece pe sub firul ce se deapănă pe ghem nu mai creşte“ (Herţea, 98). Teama de a atinge, în gesturi profane, firul de aţă, era întâlnită şi la românii din Basarabia: „Cândva, basarabencele se temeau să mătură seara firele de aţă de prin casă, ca moartea să nu curme «aţa vieţii»“ (Buzilă, 96). Fiecare torcătoare credea că îşi ţesea propriul fir al vieţii: firul lung tors însemna drum lung, iar fusul încărcat cu mult fir tors – viaţă lungă. De aceea la moartea femeii se rupea şi furca acesteia (*idem*). În această direcţie se includ şi credinţele referitoare la „măsura“ omului, aţa de cânepă cu care se măsura nou-născutul la naştere, simbolizând recipientul vieţii, era păstrată până la moartea acestuia, când cel în cauză era înmormântat cu ea. Dacă cineva era bolnav, se însănătoşea numai dacă, punând această „măsură“ într-un pahar cu apă, bea apa. În cazuri extreme, bolnavul se ducea cu această aţă la vrăjitoare pentru a fi descântată (Budiş, 81). Utilizarea acestei măsuri avea şi valenţe divinatorii: „I se dă apă în care a fost pusă această măsură numai bolnavului născut în aceeaşi zi şi aceeaşi lună cu mortul; dacă are de trăit, trăieşte, dacă nu, tot moare“ (*idem*, 290). În numeroase cazuri, aţa/măsura simboliza în egală măsură viaţa, cât şi bunăstarea, norocul celui care părăsea lumea, chiar norocul familiei lui. Se lua cu o aţă măsura mortului, iniţial a bărbaţilor, apoi şi a femeilor, mai rar chiar a copiilor. Se presupunea că în felul acesta mortul nu va lua cu el norocul casei (Zanne, VI, 482).

2.4.2. Noduri magice

Practicile magice disting numeroase categorii de legături şi de noduri. Astfel, nodurile pot fi împărţite în:

a) legături magice utilizate împotriva unor adversari umani, cu operaţia inversă tăierii legăturilor (funia îngropată în preajma casei duşmanului sau ascunsă în barca lui, spre a o face să se răstoarne; la ruşi: transformarea în lupi a alaiului de nuntă în cazul în care nuntaşii au trecut peste o funie întinsă pe drum de vrăjitor); „Femeia îngreunată să nu treacă peste o funie, că face

copilul cu buricul încurcat pe după gât; nici nu trebuie să stea pe vreun sac, că va naşte greu“ (Marian-1, 1995, 19).

b) noduri şi legături benefice, modalităţi de apărare (a se vedea în acest sens o serie de obiecte magice rezultate în urma înnodării: plasa ca mijloc de apărare, sita etc.). Românii spuneau: „când ţi se prăpădeşte ceva în casă, când nu găseşti un lucru, neştiind unde l-ai pus, înnozi un nod la cingătoare şi zici: «Dă înapoi, drace, ce-ai furat,/ Că de nu, barba ţi-oi înnoda,/ Şi la fusul morii te-oi spânzura». De nu găseşti lucrul îndată, mai faci şi un al doilea nod şi repeţi ameninţarea. Atunci neapărat găseşti lucrul, căci dracul se teme să nu faci şi al treilea nod. După ce ai găsit lucrul, desfaci nodurile“ (Candrea, 1933-1934, I, 109). Aici încadrăm şi nodurile făcute de marinarii din Nord la o parâmă sau la o batistă, înnodată de trei ori: primul nod aduce vânt bun, al doilea opreşte furtuna şi al treilea păstrează calmul (Pont-Humbert, 229). În mitologie, stăpânirea imperiului Asiei era legată de nod. Regele Gordia, care domnea asupra Frigiei şi care a întemeiat oraşul Gordon, îşi legase carul cu un nod atât de complicat, încât nimeni nu-l putea desface. Imperiul Asiei a fost promis celui care va reuşi să-l desfacă. Alexandru, cunoscând oracolul, a tăiat frânghia (Pont-Humbert, 228).

Nodurile, aşa cum se observă în toate magiile, reprezentau un semn rău, marcând imposibilitatea de a se mişca şi a acţiona, în general anihilarea libertăţii de mişcare. *Flamen Dialis* nu putea să aibă asupra sa nici un nod în veşmintele sale, nici să poarte centuri sau inele (Massonneau, 116). Cu aţă se poate lega puterea bărbatului şi la fel se poate dezlega, dezlegând în apă anumite noduri (Niculiţă-Voronca, 1073). Când o femeie se află în chinurile facerii, i se desfac toate nodurile de la haine, crezând că i se va uşura naşterea; mai mult, cu acelaşi rol se puteau deschide toate încuietorile de la uşi aflate în casă (Frazer, 1980, I, 216). În bazinul mediteranean, soţii geloşi fac noduri în jurul crengilor a doi copaci apropiaţi de casa lor, înainte de a pleca în călătorie, verificând la întoarcere dacă sunt tot legaţi, garanţie a fidelităţii soţiei în timpul absenţei lor. Se mai întâmplă ca magicianul, de teamă să nu-şi rateze ţinta, să dubleze puterea nodului: lacătul legat solid este închis într-o sticlă astupată (Pont-Humbert, 230). Toate momentele liminale erau menţionate în practicile magice care vizau înnodarea simbolică. „La mort, nodul la aţă când coşi se face cu mâna stângă, iar de moare flăcău sau fată nu se înnoadă nimic, ca să se poată căsători cel ce a rămas“ (Niculiţă-Voronca, 1072). „Dacă moare o fată mare, atât cămaşa cât şi celelalte haine cu care are să se îmbrace i se cos cu aţă neînnodată, căci de o va înnoda, se crede că ursitul ei ce era să-l ia de bărbat, nu se va mai însura. Dacă moare o femeie, nu se încheie cu chiotorile, nici nu se leagă nimic în nod, căci omul nu se poate

însura a doua oară“ (Marian-3, 1995, 45). Alteori, nodul era actul magic final, cel care pecetluia o practică desfăşurată: „Dacă păşeşti peste un copil şi faci apoi nod, copilul acela nu mai creşte“ (Niculiţă-Voronca, 1073). În alte cazuri, activizarea puterii nefaste a nodului se declanşa în cadrul unei aplicări duble ale magiei simpatetice (atât similitudine, cât şi contagiune): „Cu piedica de la *mort se leagă* la fete şi feciori cununia“; „Piedica cu care i se împiedică picioarele şi care se lasă până ce se porneşte la ţinterim, iar atunci se dezleagă şi se pune în ciobota mortului, ca să poată merge neîmpiedicat în cealaltă lume se păzeşte foarte tare de cei din casă, ca nu cumva s-o fure străinii, şi mai ales fermecătoarele, crezându-se că cine are o asemenea piedică poate să facă cu dânsa fetelor mari pe dragoste“ (Marian-3, 1995, 50).

Aproape toate popoarele considerau că nodul joacă un rol important în medicină. În Asiria nodul era prescris ca un remediu împotriva durerii de cap sau a durerilor de ochi. Asirienii credeau că, într-un contact de lungă sau de scurtă durată cu partea bolnavă, bentiţa sau şnurul înnodat se impregna de rău şi-l lua cu el; distrugerea legăturii, care era tăiată şi aruncată la răspântie avea drept efect restabilirea bolnavului. În Egiptul vechi, amuletele erau deseori ataşate de sforicele înnodate. Nodul lui Isis [crucea ansată], imitând catarama zeilor, era o amuletă deosebit de apreciată. Un descântec babilonian menţionează practica magică de legare, care îşi are antidotul în cunoaşterea de către fermecător a unei „dezlegări“ suplimentare, care este hotărâtoare: „Făcutu-mi-au farmece, făcutu-mi-au sumedenie de vrăji alea din Guti, alea din Elam, alea născute în Hanigalbat: legat-au şase noduri împotrivă-mi în ţară; nodurile lor sunt şase, dar dezlegările mele sunt şapte la număr; ce fac ele împotrivă-mi noaptea, eu desfac ziua; ce fac ele împotrivă-mi ziua, eu desfac noaptea; le pun în gura zeului Foc, care arde, mistuie, leagă şi loveşte toate vrăjitoarele“ (Reiner, 91). Într-un descântec hitit, anihilarea influenţei nefaste a nodurilor, dezlegarea, se obţine prin schimbarea polarităţii actului magic, care este reluat în direcţie opusă: „Dacă a trimis cineva asupra zeului acestuia blesteme şi murdărie, răsucite ca o funie, şi dacă le-a răsucit spre stânga, eu le desfac spre dreapta“ (Vieyra, 121). Un mijloc de a scăpa de negi este cel de a lua o aţă şi de a face pe ea atâtea noduri câţi negi are persoana respectivă şi de a îngropa aţa în pământ. Când aţa va putrezi, vor dispărea şi negii. Pentru scrântit se întrebuinţează aţă de lână neagră în care se face câte un nod de fiecare descântat. Uneori nodul se face cu mâinile la spate. Lâna pentru scrântit se leagă la picior sau la mână, rămânând acolo până se pierde (Pavelescu, 1945, 99). În alte cazuri înnodarea poate fi redusă la o simplă legare (un singur nod), care simbolizează oprirea activităţii malefice a bolii: „Cânepa

de vară e bună pentru junghi. O suceşti îndărăt pe fus sau pe o lingură şi legi îndărăt nouă noduri, spuind descântecul. Pui aţa în apă şi pui cărbuni: «focul să ardă, să alunge, iar apa să spele răul, să-l cureţe». Apoi legi peste trup în cruciş şi zici: «Eu nu leg aţa, dar leg junghiurile şi le trimit să meargă pe capul celui ce le-a dat». Cu apa aceasta bolnavul se spală şi apoi o aruncă unde nu umblă oamenii sau pe pârâu, iar aţa o poartă nouă zile şi apoi o dă pe pârâu“ (Niculiţă-Voronca, 1078-1079). Concret, iată cum se realiza înnodarea consacrată: „În Săptămâna mare la denia de joi seară, când lumea îngenunche de douăsprezece ori, căci se citesc douăsprezece evanghelii, unele femei vin cu câte o sfoară; şi îndată ce s-a isprăvit de citit fiecare evanghelie, face nod pe sfoară [până acum înnodarea are rol mnemotehnic, asemeni surcelelor folosite în procesul descântatului, fiecare fiind aruncată după încheierea unui episod simetric – n.n. A.O.]. Aşa, la sfârşitul slujbei sunt înşirate pe aţă douăsprezece noduleţe. Cu acea sfoară e bine să încingi pe copiii bolnavi de friguri, căci se vor lecui... Tot cu această sforicică unele vrăjitoare «leagă copiii», adică vrăjesc pe unele femei să nu mai facă copii“ (Rădulescu-Codin, Mihalache, 44). Ambivalenţa obiectului magic obţinut într-un moment temporal de maximă sacralitate nu trebuie să ne uimească; de asemenea, referitor la valorizarea fastă a sărbătorii Paştelui (în strânsă legătură cu accepţia ei de sărbătoare crucială în calendarul creştin), nu trebuie să uităm că acum, ca şi la Bobotează, sunt consacrate cele mai multe obiecte şi plante magice (lumânare, ouă, salcie etc.). Pentru a se apăra de deochi, arabii îşi făceau noduri în barbă. În Noua Guinee văduvele poartă nişte plase pentru a se apăra de sufletele soţilor defuncţi. Această plasă era folosită la kalmâci, în momentul naşterii, ca metodă de apărare împotriva demonilor (Chevalier-Gheerbrant, II, 345-346). În Rusia plasa, năvodul – din cauza marelui număr de noduri pe care îl poseda – erau considerate un imbatabil mijloc de protecţie împotriva acţiunii nefaste a vrăjitorilor. De aceea, în multe locuri, când o mireasă se pregăteşte să meargă la biserică, trebuie să se acopere, peste îmbrăcămintea tradiţională, cu o plasă de pescuit, pentru a fi sigură că maleficiile vrăjitoarelor nu vor avea efect. Aceasta pentru că, se spunea, înainte ca magicianul să le poată face rău, el trebuia să desfacă toate nodurile plasei (nimeni nu ştia câte noduri sunt; a se vedea şi motivul sarcinilor imposibile).

Prezenţa legăturilor în farmecele de dragoste

Vrăjitoarele sunt foarte căutate în perioadele de criză amoroasă pentru a „lega“ pe cineva (adesea ritualul vizează o neputinţă selectivă), dar sunt căutate şi de presupusele victime pentru a fi dezlegate de cureaua înnodată,

caz care ilustrează ambivalenţa practicilor magice şi poziţia agenţilor (cel care ştie să lege poate şi să dezlege). Procedeul este relativ simplu: ritualul este făcut pe dos, nodurile sunt dezlegate cu vorbe rituale favorabile activităţii sexuale, în timp ce vrăjitoarea intră pe o poartă (simbolizând penetraţia). Denumirea vrăjilor, cu toată încărcătura lor negativă pe care o comportă, nu corespunde realităţii ambivalente a acestor tipuri de ritualuri magice. De fapt, avem de-a face cu o ambivalenţă a discursului (a face bine, a face rău) şi cu o ambivalenţă a simbolurilor, a tehnicilor (dacă se ţine cont de posibilităţile deja indicate, inversarea procedeului unui ritual pentru a obţine efectul contrar; cf. Bethencourt, 167-168). Utilizarea nodurilor în cadrul farmecelor de dragoste cunoaşte o gradaţie a intensităţii puterii magice pe care o presupune actul respectiv. Uneori nodul era o simplă chemare: „Noduri se fac la brâu, pentru dragoste, ca să-ţi vie cineva; şi în păr“ (Niculiţă-Voronca, 1074). Alteori, legarea nodului presupunea legarea/blocarea/imobilizarea destinului persoanei avută în vedere de manipulator, care avea drept rezultat neîndeplinirea ursitei: „Când se începe pânza şi se leagă aţele la noduri şi se meneşte ca atunci să se mărite cutare fată, când s-a dezlega nodul şi se aruncă nodul în foc, apoi respectiva nu se mai mărită în veci“ (Gorovei, 1995, 237).

În cazul practicilor de aducere a ursitului, un obstacol principal în calea materializării destinului solicitantului farmecului de aducere îl constituia „imobilizarea“ bărbatului aşteptat de către falsa ursită, evident, prin intermediul vrăjilor. „Se zice *legat* flăcăul sau bărbatul care nu se mai uită la altă fată sau femeie, afară de aceea pe care va fi cunoscut-o sau iubit-o vreodată şi care se crede că l-au legat. Despre cei ce nu se însoară se zice că le sunt *legate cununiile*. Pentru legătura cuiva, se ia o aţă de cânepă şi se înnoadă nouă noduri, zicându-se:

«Să fie (*cutare*) legat
Cum leg eu
Aste nouă noduri;
De toate să fie legat,
Numai de (*cutare*)
Să fie dezlegat...»

Aţa (legătura) se pune sub pragul uşii celui legat, ca să treacă peste dânsa fără să ştie. După ce a trecut şi «s-a legat», se ia de acolo, spre a nu păşi înapoi peste dânsa şi a se dezlega. Dacă aţa se păstrează, farmecul are leac; dacă e însă dată pe gârlă sau aruncată în foc, nu mai e vindecare. Dezlegarea se face în mod contrariu: se deznoadă aţa, se pune sub prag, ca cel legat să treacă peste dânsa fără să ştie şi se ia de acolo, ca să n-o păşească înapoi, ceea ce l-ar lega din nou. La deznodarea aţei se spun cuvintele:

«Să fie (*cutare*) dezlegat
Cum dezleg eu
Aste nouă noduri:
De toate să fie dezlegat,
Cum de la (*cutare*)
Nu mai e legat...»

Când aţa a fost arsă sau dată pe gârlă şi dezlegarea nu se face de aceea care l-a legat, atunci se iau nouă lacăte, se pun în apă neîncepută şi lăsată la stele, şi descântătoarea, descuind fiecare lacăt, rosteşte cuvintele:

«(*Cutare*) legat
Şi încleştat
Să fie descleştat,
De la (*cutare*) dezlegat,
Cum se descuie,
Se descleştează
Şi se dezleagă
Lacătul...»

În fine, apa se toarnă pe cel descântat, care şade pe o aţă de cânepă, ale cărei nouă noduri au fost dezlegate noaptea la stele“ (Teodorescu, II, 66-67). Desfăşurarea vrăjii de mai sus presupune un act triplu. Este vorba, în primul rând, de legarea unei persoane de către fermecător; apoi este descrisă practica de dezlegare: aceasta, prin tradiţie, se putea aplica numai de cel care a făcut şi legarea; în acest caz, ea era destul de simplă, mărginindu-se la repetarea în sens contrar a actului magic iniţial. În cazul în care era nevoie de realizarea desfacerii vrăjii, chiar în lipsa trimiţătorului, şi neştiind care sunt elementele-cheie utilizate în vraja primară, se apela la „deschiderea“ simbolică, dar şi concretă, a unei piese-forte, a lacătului.

Semnificaţia legăturilor

Legări-uniri

1. Noroc

apotropaic: pecetluirea destinului norocos: „Cei ce poartă baiere sau năroculu cesta ce zic oamenii că are năroc omul, sau vor căuta de vor socoti ziua în care s-au născut bună iaste au re, aceia să se canonească ani cinci...“ (*Pravila lui Matei Basarab*, 1652, *apud* Hasdeu, II, 236).

2. Ursită

Vrăji de legare – practici divinatorii: „Trebuie să răsuceşti două fire. «– Eu, *cutare*, şi el. Cum sunt firele acestea strâns răsucite, aşa şi noi să trăim împreună». Pe fir se face un nod, apoi se pune pe prag: va trece băiatul peste el, dar nu trebuie să-l calce. «– Aşa cum nodul acesta nu se va dezlega vreodată, aşa nici el să nu se despartă de mine». Poartă aceste şnuruleţe legate pe piele nouă nopţi. În fiecare dimineaţă fă un nou nod şi spune aceste cuvinte“ (*Vjatskij fol'klor*, nr. 262, 50).

Legare-eliberare (de boli)

La ruşi se credea că ghemul de lână roşie înfăşurat în jurul braţelor şi picioarelor te apără de friguri şi de febră şi se presupune că nouă gheme înfăşurate de gâtul unui copil îl apără de scarlatină (Frazer, 1980, II, 223). „Femeia care vrea să nu se atingă lupul de vitele sale leagă un ac cu aţă de mănuşa doniţei şi-l poartă atârnat în doniţă cât vrea“ (Hasdeu, II, 161/162). În Scoţia, ca apotropeu, femeia îşi lega de degete mătase roşie; primăvara, când erau scoase vitele la păscut, cozile vacilor erau legate cu aţă roşie (Sumţov, 1890, 56). „La 1 martie sau mărţişor, oamenii leagă copiilor la gât aţe roşii cu alb şi cu bani; copiii le păstrează până vin barzele, şi atunci zic: «Na-ţi negreţele şi dă-mi albeţele»“ (Hasdeu, II, 267).

Legare-stopare/imobilizare (a actelor, faptelor)

„Baier, baiere, împletituri de lână colorată cusute cu amândouă capetele de partea deschisă a străiţei spre a o putea anina după grumaz. Baiere se numesc şi nişte împletituri mai subţiri de lână, descântate de vreo muiere ştiutoare, care se pun la grumazul copiilor bolnavi spre a redobândi sănătatea“ (Hasdeu, II, 233). „Când desfaci de ursită, faci mătănii în cruciş câte patru în fiecare parte; iei aţă răsucită (spachia) şi zici: «înnodând-o nu înnod spachia, ci înnod junghiurile; am luat o săgeată şi iar nu înnod spachia, ci înnod durerile şi cuţitele din crierii capului, din ochi, din nas, din urechi, din mâini, din picioare, din pântece, din toate încheieturile, din toate ciolanele» şi tot aşa la fiecare gând tot înnozi aţa şi aşa până în zece ori zicând: «Am înnodat urele şi mânile vrăjitoarelor şi fermecătorilor ca să nu mai poată strica nimic cutăruia. Am legat puterea diavolilor şi puterea strigoilor şi puterea potcelor şi a fermecătorilor şi a strigoaicelor şi a fermecătoarelor şi a vrăjitoarelor şi a zburătorilor şi a zburătoarelor şi a vânturilor şi a vântoaselor şi toate le-am legat şi le-am fericat ca să nu poată face rău cutăruia» şi la tot gătitul dai cu aţa peste cap şi zici: «să rămâie cutare curat, luminat» şi cu aţa ce legi bolnavul în cruciş, că de-i bărbat ori îi femeie îi totuna şi aşa până în de trei ori de-a rândul iar pe urmă dai aţa cea pe apă; că de-o laşi aşa aruncată şi dă peste dânsa un creştin a lui Dumnezeu, aşa se prinde faptul de acela cum se prinde scaiul de oaie“ (Sevastos, 1990, II, 164). „Ca să nu-ţi fure tâlharii şi să nu-ţi vie în casă, să iei în noaptea ajunului, la douăsprezece ceasuri de noapte, cânepă de vară şi să înnozi nouă noduri cu mâinile la spate, să zici: «Eu nu înnod cânepa, da înnod ochii, înnod mâinile, înnod picioarele, înnod puterile hoţilor ca să nu vie în casa mea să mă fure». Pui aţa sub o piatră mare care niciodată nu se urneşte şi zici: «Când s-or dezlega nodurile ieste şi când s-o mişca piatra asta atunci să se mişte şi tâlharul şi să vie la casa mea»“ (Niculiţă-Voronca, 529).

Legare-imobilizare (vrajă de dragoste)

„Pentru ca să nu meargă bărbatul unei femei la altele, să facă femeia nouă noduri pe o aţă şi să le coasă în cingătoarea bărbatului, când se mărită. Cioturile acestea se fac şi spre Sf. Andrei“ (*idem*, 1073): „Cum şi-a uitat mortul acesta/ De toate poftele şi bunătăţile lumii,/ Aşa să uite (cutare)/ De poftele lumeşti şi de femei“ (Gorovei, 1990, 278). „Se descântă cu cânepă de vară, făcându-se patru noduri la spate şi legând-o la o proptea de gard. Acolo se zice că rămâne legat de bărbatul cui i se face de urât:

«Pelin tare,
Şi mai tare,
Să-mi aduci pe lucru vrăjmăşesc
În cale.
Ce leg şi cu ochii nu văd?
Gândul (*cutăruia*) îl legai;
Îl legai,
Îl ferecai,
Îl amuţii,
Îl împietrii,
Îl încremenii,
Să nu aibă gând asupra (*cutăruia*),
Şi gură căscată
Şi limbă ridicată,
Să se potolească
Şi să muţească.
Cum se potoleşte steaua-n cer,
Oaia-n staul,
Porcii-n strat,
Vitele-n sat
Şi el să rămâie în seamă nebăgat
Ca un sac vărgat
Pe un gard aruncat,
Şi el la gard să fie legat»“
(Gorovei, 1990, 238).

Dezlegare-eliberare

Din înlănţuirea farmecului: „Ascundeau vitele. Le ascund vrăjitorii şi nimeni nu le poate vedea, cât le-ai căuta. Au ascuns două vaci, douăsprezece nopţi au fost după ele, le-au căutat. S-au dus la un vrăjitor şi le-a spus să meargă după ele numai două persoane, nu-i nevoie de mai multe. «Vacile voastre sunt sănătoase.» Şi le ascund aşa de bine, că nici nu le dau să mănânce, să bea. El a făcut ceva farmece asupra unui nod. «Luaţi-o, mergeţi la o răspântie, tăiaţi în două un pin şi treceţi prin el.» Ne-am dus noi, am trecut: vacile erau acolo, se scărpinau“ (Cerepanova, 1996, nr. 298, 79).

Medicină: „[de încuiat] Aducem picături de apă de pe roata morii şi luăm o aţă de lână neagră, toarsă în ziua aceea, când descântăm, şi facem pe ea nouă noduri, după aceea o băgăm în apa care am adus-o de pe roata morii şi începem a deznoda nodurile de pe aţă zicând la fiecare deznodământ de trei ori vorbele: «Trei fete de jid încuie, trei fete de jid descuie». Din apa aceea dăm bolnavului de nouă ori, după care se va descuia şi va avea scaun“ (Bârlea, I., 368).

Farmece de dragoste

„Nucile din nuc curat cura,
Nodurile de la pânză le dezlega;
Piedicile de la cai s-au sfărâmat,
(*Cutare*) s-a dezlegat.
Nouă nici au a se fierbea,
Apa cu puşca a se împuşca,
Toate vinele (*cutăruia*) a se dezlega,
Că i-am dezlegat mijlocul şi vinele
De la toate streinile,
Gândul şi pofta, pentru a se îndrepta
Aşa cum şi înainte era“
(Gorovei, 1990, 262).

„Doamne Doamne ajută ce-oi cota
La Todor de legături.
S-o luat pe cale, pe cărare,
Când a fost la calea mare
S-o-ntâlnit cu ceas rău
Şi cu duh necurat
Şi cu legăturile-n cale
L-o legat şi l-o fermecat
Şi puterea i-o luat
Cu cinci deşte rele
Căcate, spurcate,
L-o legat şi l-o fermecat
Cu mână de copil nebotezat,
Cu funie de om spânzurat.
Io-l dezleg pe Todor
Cu zăce dejete aurite,
D’ arginţâte,
De Dumnezeu rânduite...“
(Pavelescu, 1945, 173).

Capitolul 15

Farmece de ursită. Alungarea rivalei în moarte

... Luăm apoi cămaşa femeii bolnave [de desfăcătură] şi zicem: «Cu acu te-mpung, cu secera te tai, cu foarfecele te foarfec, cu fusele te străpung, cu coleşeriu te frec, cu cuţitu te tai şi cu sucitorul te sucesc». Şi la cuvintele aceste începem, cu sucitorul a suci cămaşa pe jos, de la un corn al chiliei până la celălalt corn, astfel pe la tuspatru cornuri a căsii, asemenea facem şi cu tocilătoriu. Apa pe care am folosit-o la descântat o dăm s-o ducă la beteagă, dar aşa ca acela care o duce să nu se uite înapoi, până ce nu soseşte la beteagă. Patul bolnavei să se întoarcă, aşa că unde i-o fost capul să-i fie picioarele. Sub căpătâiul patului, adică sub pernă, să se puie nouă grăunţe de ai-de-vârf. La picioare nouă grăunţe de piper, iar în mijlocul patului, sub aşternut, pe scândurile goale, să se pună o seceră părăsită şi un cuţit părăsit. În tindă, asupra uşii de intrare, în uşorul uşii, să se împungă o seceră, două ace şi un cuţit. Iar în podul casei la patru cornuri de-a căsii, să se pună patru oale răsturnate cu gura-n jos, iar în casă, adică în chilia aceea unde zace beteaga, să se agaţe nouă blide, întoarse cu gura către perete. În urmă, cămaşa şi poalele cu care s-o făcut descântătura, să se întoarcă pe dos şi să se deie să le ieie beteaga pe ea şi să o ducă în mijlocul căsii sub meşter-grindă şi apa cu care s-o descântat s-o toarne pe vârful capului, aşa ca să se scurgă jos pe picioare. Beteaga va visa apoi noaptea care femeie o făcut făcătură pe dânsa.

Bârlea, I., 337-338

1. *Fapt, făcătură*

Materializare a puterii malefice de care poate dispune un actant specialist sau ocazional, *faptul* sau *făcătura* reprezintă una din cele mai periculoase practici magice, al cărei rezultat este de cele mai multe ori ireversibil. Consultarea viitorului pentru aflarea destinului rezervat solicitantului în anul respectiv sau pe termen lung (cum este cazul vrăjilor de ursită) se bucură, fără îndoială, de o îngăduinţă mai mare din partea comunităţii, deşi frecvent se pot depăşi limite interzise de etica tradiţională. Fie că este vorba de restabilirea unor drepturi cuvenite solicitantului, fie că este vorba de un furt ordinar, practicile *pe ursită* au ca scop îndepărtarea rivalei în dragoste pentru a se realiza perechea *ursită* a solicitantei cu bărbatul vizat. A face cuiva *pe ursită* o plasează pe vrăjitoare într-un registru superior de putere: de data aceasta nu aruncă o simplă privire în lumea cealaltă, pentru a comunica celor interesaţi evoluţia viitoare a vieţii lor; acum ea însăşi este cea care poate schimba destinele de manieră definitivă, putând rupe chiar firul vieţii unui seamăn. Înainte de a prezenta câteva din practicile magice din această ultimă categorie, dorim să precizăm semnificaţiile pe care acest act le are în mentalitatea populară. „Faptul este o boală care nu vine de la Dumnezeu sau din alte pricini întâmplătoare, ci este, cum se crede în popor, rezultatul unor fermecători sau vrăji femeieşti. Dacă cineva, şi mai ales vreo femeie, are ciudă pe alta, ca să-şi răzbune, aleargă şi la acest mijloc, adică *îi face pe fapt*. Şi iată cum. Femeia ce vrea să dea această boală cuiva, în şapte duminici, pe când preotul e în slujbă, şi mai ales când toacă, strânge din şapte feluri de seminţe de oricare plante, câte şapte boabe de fiecare fel, şi punându-le într-un săculeţ, le descântă, adică, chiar când le strânge, le meneşte pe omul cui vrea să-i facă rău. După ce a împlinit astă lucrare, toate aceste seminţuri le fierbe într-o oală nouă furată, cu apă strânsă tot în acele şapte duminici, sau numai cu apă neîncepută, dintr-o duminică dimineaţa. O dată fierte, se duce sau trimite pe altcineva de le duce şi le toarnă în calea omului menit, bunăoară pe pragul uşii, la poartă sau portiţă, în cărarea pe unde ştie că trece mai ades etc. Cine calcă întâi, acela numaidecât se umple de boală, şi dacă cumva a călcat cel menit, cu atâta boala, adică faptul, e mai greu şi mai furios, iar omul în mai greu pericol de a fi scăpat...“ (Candrea, 1944, 177).

Spre deosebire de alte tipuri de mijloace magice[1], *faptul (făcătura)* pune accentul pe latura practică: cuvântul de ordine este *activitatea* – el este activ,

[1] A se vedea, în acest sens, lucrarea noastră, *Ipostaze ale maleficului în medicina magică*, pp. 80-91.

este produs, pentru a pune la rândul lui în mişcare, după modelul legilor contagiunii şi a similitudinii, puterea nefastă a vrăjitorului. Faptul reprezintă *cauza*, pe când adusătura, aruncătura constituie *efecte* ale actului magic întreprins de cel care-l performează. Tocmai de aceea credinţele populare insistă asupra descrierii ritului prin care acesta capătă materializare: „Se mai spune că unele femei vrăjitoare clocesc un ou de părăsitură, la subţioară, nouă zile şi apoi, când ciocneşte (!), atunci ea îl meneşte ce să se facă: pui, vrabie, muscă, gândac sau altceva; iar când va fi flămând, să se poată preface în pui de găină, ca să-l poată hrăni. Se spune că acesta este «lucrul rău» sau «dracu», şi are putere mare în rele. Pe acesta îl *trimit* unele femei, care îl au, *să ducă* farmecele pentru fapt în calea celui menit. Dacă cineva calcă în faptul dus de acest lucru rău, n-are leac şi moare peste trei zile. Omul care a călcat în fapt, îndată începe să-l mănânce pielea cumplit peste tot trupul şi-i vine durere la cap...“ (*idem*, 178). Explicaţia de mai sus cuprinde, pe lângă descrierea actului magic al *facerii*, şi continuarea ritului magic: faptul ar rămâne în stare pasivă, o latenţă malefică, dacă nu ar fi trimis sau preluat. La fel: „Faptul, crede poporul că nu se capătă ca alte boale, ci că i se aruncă omului în cale de către duşmani cu o oală spartă sau hârbuită sau cu nişte bulendre pline de tot felul de necurăţenii. Cine calcă pe acestea îndată se umple de fapt şi se chinuieşte foarte tare“ (Marian, 1996, 149). Pe lângă situaţiile în care faptul apare ca un rezultat al nemulţumirilor acumulate („când o femeie are ciudă pe alta“), el poate viza, am văzut, scoaterea definitivă din joc a rivalului şi trimiterea lui în moarte. În acest caz, terminologia populară impune termenul de *ursită*. Fiind considerată că face parte din bolile grave pe care le poate contacta cineva, *ursita* poate fi, pe lângă rezultatul acţiunii, şi denumirea practicii magice înseşi, ambele trimiţând la destinul viitoarei victime, hotărât astfel de vrăjitor: „Ursita este o boală ce o capătă femeile când sunt îngreunate sau când sunt lehuze. Se zice că unele femei văduane sau unele fete bătrâne îşi descântă ca să se mărite şi dacă se întâmplă ca ursitorul ei (cel destinat să devie bărbat) este bărbatul femeii lehuze sau îngreunate, o face prin descântece ca cea lehuză sau îngreunată să moară şi bărbatul acesta să o ia pe dânsa. Aceste descântece se cheamă că i-a făcut de ursită şi cea bolnavă are dureri prin pântece şi prin tot corpul şi dacă nu i se desface îndată, apoi moare“ (Leon, 151).

Practicile magice de ursită sunt numeroase. În funcţie de rezultatul dorit, ele pot produce fie suferinţe temporare, fie moarte. Ca şi alte tipuri de practici magice, practicile de ursită presupun un inventar deosebit de bogat de obiecte şi elemente, care, fără a fi deosebite, compun prin tradiţie instrumentarul magic. Poate mai mult decât în celelalte tipuri de acte magice, ursita se

bazează pe magia similitudinilor: fără a avea neapărat un obiect ce aparţinuse viitoarei victime, prin înlocuirea acesteia cu diverse animale sau cu simulacre umane (păpuşi, statuete din varii materiale), vrăjitoarea pune stăpânire pe trupul şi pe sufletul persoanei vizate, pe care o torturează după bunul ei plac. Există, evident, şi ieşire din acest „joc": întoarcerile realizate de descântătoare sunt şi ele de acelaşi calibru, soldându-se astfel cu rezultatul dorit. Şi, cu toate acestea, imaginea despre vrăjitorie este asociată maleficului ireparabil. Dacă s-ar şti, dacă oamenii ar fi siguri că orice, oricând se poate desface, se poate întoarce împotriva vrăjitorului, ar fi poate, mai liniştiţi şi poate că această imagine terifiantă nu s-ar fi perpetuat până astăzi. Cu toate victoriile pe care oamenii le-au repurtat împotriva lor (aşa cum stau mărturie numeroase legende superstiţioase, chiar basme), vrăjitoarele rămân în continuare un potenţial pericol. Chiar şi o simplă lectură a descrierii unei asemenea practici funeste ne face să ne îngrozim şi astăzi de inventivitatea diabolică a unor semeni: „De ursită se face astfel: se prinde o broască căreia îi coase gura cu mătase roşie, o ţine închisă într-o oală, o tot descântă şi la fiecare descântec o tot împunge cu un cuţit până moare şi când a murit broasca, babele zic că moare şi femeia lehuză sau îngreunată. Dacă se întâmplă că moare o astfel de femeie şi bărbatul ei s-a însurat înainte de patruzeci de zile de la moartea ei, atunci se zice că femeia a murit de ursită şi că femeia a doua a făcut de a murit cea dintâi" (Leon, 151; v. şi despre *cuţit, os*).

2. *Tipuri de farmece de ursită*

2.1. Trimiterea argintului viu

Deşi funcţia lui, prin excelenţă, este aceea de a dăuna, fiind principiul motor al farmecelor, al vrăjilor, în virtutea aceleiaşi ambivalenţe menţionate de mai multe ori, argintul-viu este întâlnit ca apotropeu: „Babele descântă argintul-viu, adesea cu sare şi cu pâine, îl pun într-o alună şi fac baier din el, ca să-l apere pe om de rău... Uneori, atârnând baierul de gât, se zice: «Cum fuge argintul-viu, aşa să fugă boala şi alte rele de la mine»" (Candrea, 1944, 246). În cadrul farmecelor, argintul-viu este atât un mijloc de transport al vrăjii propriu-zise, cât şi o expresie simbolică pe care o capătă puterea nefastă a fermecătoarei: „Vrăjitoarea descântă argintul-viu şi-l trimite cui i se porunceşte. Argintul-viu pleacă singur de la vrăjitoare şi, ajungând la casa unde e hotărât, se risipeşte în cofe, în străchini, în aşternuturi şi în toate lucrurile din casă. Cei din casă câteodată îl văd, dar nu pot face nimic ca să-l depărteze. Din toţi cei din casă nu se îmbolnăveşte decât acela care e

ursit de vrăjitoare. Bolnavul simte un fel de cârcei în tot trupul şi se umple de spuzeală, dând din ea un fel de apă. Aceasta nu se poate vindeca decât numai prin descântece şi fumuri“ (Candrea, 1944, 178-179). Formula verbală care însoţeşte practica „descântatului“ argintului-viu, a consacrării, este surprinsă în amănunt într-un descântec specializat. Fiind vorba de un contra-farmec, de o întoarcere a vrăjii, a agentului malefic, enunţul este centrat pe această temă a întoarcerii, simulare „în oglindă“ a gesturilor făcute de fermecătoare. Dez-legarea se bazează şi de această dată pe principiul *similia similibus curantur*: este creat un agent benign, un alt „argint“ care trebuie să lupte cu cel trimis de vrăjitoare. Întâlnim şi aici motivul încleştării dintre spiritele malefice şi cele benefice (fără a putea preciza dacă ea se desfăşura *in spiritu* sau în realitate). Instrumentul descântătoarei suferă metamorfoze impuse de funcţia pe care o înfăptuieşte: calul roşu este un simbol al vitalităţii, al sănătăţii pe care el trebuie s-o restabilească:

„Tu, argintule,
Răcorosule,
Fiorosule,
Ruginitule,
Coclitule,
Eu te sorocesc
Şi te rânduiesc
Să umbli de la trei pân-la nouă,
Prin toate vinele,
Prin toate încheieturile,
Să scoţi argintu,
Faptu şi datu,
Cu toate cuţitele,
Cu toate junghiurile,
Iar dacă n-ăi ieşi şi n-ăi pleca,
Cu mătura te-oi mătura,
Din toate oasele (*cutăruia*) te-oi scutura,
Cal roşu să te faci,
Cu argint din oasele (*cutăruia*) să te baţi,
Să te baţi să-l biruieşti,
De la nouă zile pân-la nouă să-l scoţi.
Tu argint cu dătătură,
Tu argint cu legătură,
De la surate,
De la cumnate,
De la prietene...
Să nu-nţepi ca cuţitele,
Să nu tai ca coasele,
Să nu seceri ca secerile,
Ca piatra de moară
Să nu te-ngreunezi,
Între spate să nu te aşezi,
Cui te-a dat cu nouă,
Eu te-ntorc cu opt;
Eu te-ntorc cu şapte...“
(Gorovei, 1990, 241-242).

2.2. Manipularea urmei

Sâmbătă seara când s-a înserat,
În pat de aur m-am culcat.
Duminică dimineaţă m-am sculat,
Pe ochi negri m-am spălat,
La biserică-am plecat,
Pe viţă verde de vie-am călcat.
La biserică când am ajuns
Popii citea,
Dascălii cânta,
Toată lumea la mine se uita.
Dar sătenii,
Poporenii
De veste prinseră,
Din urmă-mi luară,
De urât îmi făcură...

Vasiliu, Al., 16

Spaţiu sacralizat era şi orice spaţiu care fusese în contact cu un purtător al sacrului, cu un obiect sau cu un personaj caracterizat printr-o mare intensiune a acestei forţe specifice. Românii (şi nu numai ei) spuneau: „Să nu laşi pe cineva să-ţi taie o şuviţă de păr din cap, ori o bucată din îmbrăcăminte şi nici să-ţi măsoare umbra ori să-ţi ia pământ din urma piciorului“ (Avram, 178). Toate aceste elemente, prin faptul că au stat, o dată, în imediata apropiere a persoanei respective, păstrau, şi după pierderea contactului nemijlocit, o legătură strânsă cu acea persoană (fiind o ilustrare a ceea ce Frazer numea acţiune a magiei prin contiguitate). Contactul cu urma lăsată de un personaj sacru poate fi resimţit ambivalent de gândirea tradiţională. În general, piciorul este un simbol al forţei, datorită intensiunii sacralităţii care caracterizează persoana căreia îi aparţine. Mai mult, I. Evseev îi atribuie valenţe de întemeiere – punerea piciorului pe sol era un semn al înstăpânirii, al luării în posesie, aşa cum se vede chiar în riturile întemeierii, numite la noi „descălecat“, dar şi în ceremonialul de trecere – expresia „a pune piciorul în prag“ reflectând anumite reguli de comportament ritual al mirelui sau miresei în ceremonialul de nuntă (Evseev-1, 1994, 141). În legendele cosmogonice româneşti, Dumnezeu creează vieţuitoarele lovind cu piciorul în pământ (Muşlea-Bârlea, 540). Legendele româneşti explică în acelaşi fel apariţia vegetaţiei: „Dar unde

călca Măritul Stăpân creştea numai iarbă şi flori, iar pe unde călca Scaraoţchi, numai pălămidă, cucută, urzici, ciumăfaie, măsălariţă, spini, mătrăgună“ (Dragoslav-1, 15). La chinezi, împăratul mitic Fu-Si va apărea pe lume după ce mama lui călcase pe urmele lăsate de un uriaş. De asemenea, Gheser, eroul eposului mongol, se naşte din talpa piciorului unui vânător divin şi este găsit într-o cizmă (Evseev-1, 1994, 140-141). Puterea deosebită pe care o concentra în ea urma este surprinsă şi în practicile româneşti de influenţare a ursitei. Când o femeie însărcinată vede un om frumos, îi calcă pe urmă zicând:

„Calcu-ţi urma,
Iau-ţi forma:
Pruncul meu
În chipul tău“
(Pavelescu, 1945, 42).

La sârbi, pentru a-l feri pe copil de deochi, el trebuia să fie spălat cu apă care s-a strâns într-o urmă de animal – o copită de bou (animal fast – Tolstoi, 1994-1, 10). Ruşii foloseau într-o serie de ritualuri apotropaice pământ luat de sub călcâiul drept (Grib, 119).

Urma valorizată negativ se întâlneşte în multe credinţe. Locul în care era îngropat un copil nebotezat era marcat de o sacralizare negativă. Cine călca, în pădure, pe un asemenea spaţiu, va avea parte de tot felul de neplăceri, va pierde drumul etc. (Kazimir, 208). Românii aruncau apa cu care fusese spălat mortul într-un loc ferit, unde nu călca nimeni, deoarece cine ar atinge-o, i-ar amorţi picioarele (Bilţiu, 153). Tot de contaminare, de influenţe nefaste vorbim şi în cazul femeii care încalcă preceptele sociale: „femeia care trăieşte în afară de lege, pe unde calcă pământul arde sub picioarele ei. În câmp să n-o trimiţi la lucrat, la prăşit, căci nu va fi nimica în urma ei. Pe unde calcă, totul se tulbură şi nu-i spor. Vaca de-i va călca în urmă, se strică şi se stârpeşte“ (Niculiţă-Voronca, 158). În schimb, „după o femeie sau fată curată, creşte totul ca din apă şi iarba cea uscată, pe unde calcă înverzeşte“. Acelaşi lucru se spune despre personajele eminamente demonice: „fermecătoarele pe unde calcă, iarba se usucă şi arde pământul de şapte stânjeni“ (*idem*, 159). La români se spunea despre piticoţi: „cel ce-i vede îndată se deoache şi se îmbolnăveşte, iar oamenii ce calcă în vreo urmă de piticot îndată pocesc“ (Marian-1, 1880, 34). În cazul unei răceli a picioarelor sau al durerii acestora, se descânta zicându-se că acel om „a călcat în loc rău“ (Niculae, 69). În Grecia antică se credea că dacă un cal calcă pe urmele unui lup, calul va fi cuprins de amorţeli. La fel, „dacă şezi pe urma unui bolnav, poţi să-i iei boala“ (Pavelescu, 1945, 25). Contactul cu o urmă valorizată negativ produce diverse efecte: „Când te poticneşti

mergând, calci pe necuratul sau pe locul unde a fost el“ (Niculiţă-Voronca, 485). Cele mai multe credinţe de valorizare malefică a spaţiului sunt puse în legătură cu duhurile aerului. Această reprezentare ne interesează cu atât mai mult, cu cât urmele lăsate de spiritele eoliene sunt generatoare de boli, de disfuncţionalităţi pentru oamenii care, conştient sau nu, intră în contact cu aceste rezervoare de sacralitate. Astfel, românii spun că pe locul unde au jucat ielele nu creşte iarbă. Iarba care a fost verde se usucă, de parcă ar fi fost pârlită de foc. Creşte mai târziu o altă iarbă pe locul acela „pârlit“, mai verde decât cea din jur, dar vitele nu vor s-o mănânce. Interdicţiile referitoare la aceste spaţii sacre sunt explicite: „De trece cineva pe locul unde fac horă sau pe unde au jucat Ielele, îl pocesc şi omul nu se mai face bine nici cu leacurile babelor, nici cu ale doftorilor. De aceea, cel ce vedea pe undeva un rotocol de iarbă călcată, să se ferească de a călca pe acolo, căci este locul unde au jucat Ielele şi poate să-l pocească: i se sgârcesc mâinile şi picioarele. Dacă şade cineva în vatra lor, se spuzeşte pe tot trupul sau se umple de bube“ (Candrea, 1944, 159). Pentru ca marcarea sacră să fie şi mai evidentă, pe locul unde au jucat sau au umblat duhurile aerului rămân diverse obiecte, de foarte multe ori utilizate în practicile magice de întoarcere a maleficiilor respectivelor duhuri: „Fetele ăle sfinte, unde-şi fac jocul, lasă şi câte ceva pe jos, pietrile dentruiele: topor de piatră, săcure, căriguţă delea care se joacă cu ele, cruce de piatră şi neşte mărgele aşa de piatră. C’apăi ele un’să joacă, rămâne pchiatră găurită, aşa frumos făcută. Şi acestea sunt de la măiestre, căci dacă le-ar face un om pământean, ce interes ar avea să le cioplească aşa?“ (Cristescu-Golopenţia, 36). Această imagine a contaminării negative a bolnavului este surprinsă artistic într-un descântec de iele:

„Bolnav când am ajuns la pădure,
Copacii cu crengile la pământ se lăsase,
Înaintea bolnavului se întuneca.
El pe unde călca,
Pământ crăpa,
Iarba se usca,
Frunza din copaci pica
Şi în urma lui se dărâma...“
(Pamfile, 1910, 42).

Indigenii din sud-estul Australiei cred că pot ologi pe cineva punând pe urmele piciorului acestuia bucăţi ascuţite de cuarţ, sticlă, os sau cărbune de lemn. Ei atribuie adesea durerile reumatice acestei cauze. Se spune că odinioară trăia o bătrână vrăjitoare în Suffolk. Dacă, în timp ce umbla, venea cineva din spate şi înfigea un cuţit în urma pe care piciorul ei o lăsase în praf, bătrâna nu mai putea face nici măcar un pas până când cuiul sau cuţitul nu era scos (Frazer, 1980, I, 96-97). Înseşi vrăjitoarele au o poziţie aparte

faţă de această marcă a prezenţei lor: ucrainenii spun că ele nu lasă urmă nici pe zăpadă (Sumţov, 1891, 27; a se vedea, în acest sens, şi credinţele care le privează pe vrăjitoare şi de umbră, acesta fiind un semn mai mult decât evident al pierderii sufletului, care a fost vândut diavolului).

În alte cazuri, manipularea urmei presupunea decuparea ei şi supunerea la un tratament deosebit: „Când băiatul vine la fată, ca el să n-o părăsească niciodată trebuie să i se scoată urma de la piciorul drept şi să se arunce în sobă zicând: «– Cum arde această urmă, aşa *cutare* nu plece nicăieri. Urma a ars şi *cutare* nu va pleca niciodată de la mine»“ (*Vjatskij fol'klor*, nr. 246, 48). O altă vrajă de legare a soţului de soţie dorea să aprindă o pasiune puternică în inima tinerilor căsătoriţi, aşa cum fusese aprinsă şi urma: „Pentru ca tinerii căsătoriţi să nu se despartă trebuia, imediat ce mireasa intra în casă, să-i aduni urma cu un ciorap şi să o arunci în foc zicând: «– Cum arde urma, aşa roabei lui Dumnezeu *cutare* să-i ardă inima după dorul de casă. Să nu pleci nicăieri, robul lui Dumnezeu *cutare*“ (*idem*, nr. 313, 56). Vrăjile ce se puteau face prin intermediul urmei presupuneau un nivel diferit de agresare a victimei. Pentru început, vrăjitoarea se putea limita la o „eclipsare“ a rivalei: „spre a face unei fete ca să nu joace, se ia din urma dreaptă şi din umbră şi se îngroapă în dosul uşii, crezând ca, astfel făcând, acea fată va fi totdeauna la coadă“ (Pamfile, 1998, 165). Daunele produse nu cuprindeau în întregime persoana vizată, ele putându-se limita la regiunea picioarelor: „Dacă are o femeie pizmă pe alta, şi vrea să-i facă vreun rău, apoi îi ia ţărnă din urma dreaptă, cu care apoi unge gura cuptorului, zicând: «Aşa să crape călcâiele cutăreia, cum crapă gura cuptorului» şi respectivei apoi îi crapă călcâiele“ (Gorovei, 1995, 111). Cel mai des manipularea urmei presupunea luarea vieţii omului vizat. Acest lucru se întâmpla şi pentru că urma, decupată în pământ, constituia astfel o reprezentare fragilă a persoanei, care, mai ales prin uscare (excesivă), îşi putea pierde consistenţa. În cazul în care era aruncată în apă, distrugerea ei şi a omului căruia-i aparţinuse era inevitabilă. Vrăjitorii pot scoate din pământ urma omului respectiv şi o aruncă într-un copac; boala nu va trece până ce copacul nu se va usca şi, o dată cu el, se va „usca“ şi omul (va muri). Acest tip de vrajă este posibil de întors, cu ajutorul unor descântătoare bune; alta este situaţia urmei aruncate în apă, pe care nimeni nu mai poate s-o „prindă“ (Gruşko-Medvedev, 1995, 433). Aşa se întâmpla când cineva dorea „să-şi piardă urma“, pentru a scăpa de o dragoste nedorită: „la o astfel de împrejurare, fata se duce la malul gârlei, face trei urme cu piciorul stâng în noroiul apei, călcând de câte trei ori în fiecare urmă, menind: «– Când voi mai găsi eu urma asta, atunci să-l mai îndrăgesc eu pe (cutare) şi să mi se mai abată mintea

la dânsul!»“ (Pamfile, 1998, 166). Când erau utilizate mai multe elemente, vraja era mai puternică în ceea ce priveşte intensitatea forţei magice; pe de altă parte, din cauza unei ponderi mai mici a elementului specific (urma persoanei agresate), finalitatea vrăjii nu putea presupune moartea rivalului, ci numai un dezechilibru generalizat: „Fermecătoarele iau urma omului, pământ de unde se încaieră câinii şi de unde şed ţiganii cu corturile. Descântă, se duc la fântâni părăsite, îl petrec prin inimă de om mort, ca să-l facă pe acela pe care-l vrăjesc să amorţească ca mortul. Cine e vrăjit se face din om neom, şi atunci pleacă şi el pe la vrăjitori, ca să-l întoarcă şi face masluri pe la biserică“ (Candrea, 1944, 173). Atunci când se doreşte moartea cuiva, urma serveşte drept element esenţial, fiind sinonimă cu fiinţa umană pământeană; în calitate de element vital, vrăjitoarea re-crea omul respectiv din propria materie, după care avea asupra lui puteri depline: „Vrăjitoarele iau urma omului unde păşeşte şi se duc şi o frământă cu aluat de grâu şi fac formă de om. Apoi bagă în el ace şi-l duc şi-l pun în cămin, unde merge fumu, şi-apoi pe ăla pe care-l face, apoi printr-ăla tot aşa umblă junghiurile, ca acele ce-s băgate în el“ (Scurtu, 140). Vrăjitorii ucraineni, pentru a-şi atinge scopurile distructive, procedează la o cumulare a elementelor de contagiune: fac din urma persoanei pe care doresc s-o vrăjească o păpuşă, o îmbracă în hainele omului respectiv, pun acolo şi puţin păr sau oglinda în care s-a uitat acesta. După aceea pun păpuşa astfel încât omul să treacă peste ea, după care sapă, înfig în păpuşă ace şi o usucă; dacă o usucă mai tare, omul va muri. Datorită valorii deosebite pe care o prezenta urma pentru vrăjitorii cunoscători, decuparea ei se realiza cu mare grijă. Când ei vedeau o urmă, aceasta era acoperită, pentru ca trecătorii să n-o strice. Vrăjitorii credeau că sunt urme bune numai cele bine întipărite în nisip, praf, noroi, rouă, zăpadă, şi mai ales cele în care se găsesc fire de păr de animale sau de om. Vrăjitorul decupează cu atenţie urma: pentru aceasta foloseşte un cuţit lung, cum se spune, însângerat de vifor (cuţit aruncat în inima unui vârtej, a unei vântoase; a se vedea capitolul consacrat meteorologiei populare). Deasupra urmei decupate se rostesc farmecele. Când trebuie să se producă celui vizat numai întoarcerea atenţiei către persoana interesată, atunci urma este ascunsă sau sub grindă, sau sub o bârnă mai groasă; când acesta trebuie să primească pedeapsa cu moartea, urma este arsă noaptea târziu (Saharov, 60). Dacă urma este folosită, am văzut, pentru a produce posesorului ei maleficiile dorite de fermecător, ea foate fi acţionată şi în contra-farmece, în practicile de întoarcere: „Rămâncele din Biharia, care ştiu să întoarcă laptele la vaci, merg la un râu ducând cu sine şi urma vacii. Aici se pleacă spre apă zicând: «– Marie, Maică Sfântă, tu-mi ajută! că nu întorc urma vacii aici în râul acesta, ci întorc laptele (*numele vacii*), de unde e dus, să nu aibă putere a

şedea acolo, precum nu are putere apa Iordanului să stea pe loc şi nici râul acesta! Laptele dus să vină îndărăt şi N. să fie lăptoasă precum a fost!»“ (Marian, 1994, II, 269). În afară de vrăjile de luare a manei, întoarcerea urmei se realiza şi în cadrul practicilor magice de dragoste, soldate cu vătămarea victimei. „Dacă cineva, după credinţa poporului, a călcat într-o *urmă rea*, pe nişte aruncături sau făcături vrăjite, din cauza aceasta au început să-l doară picioarele aşa de tare, că numai de-abia se poate urni dintr-un loc într-altul, sau chiar defel nu se poate urni, cu nimic nu se poate aşa de iute şi de uşor vindeca ca cu desfacerea aceasta: fermecătoarea ia nouă căţei de usturoi, nouă fuşti (...; seminţe), care se fac pe vârful cozilor de la usturoiul de toamnă, nouă fire de grâu de primăvară, nouă grăunţe de orz, nouă fasole, nouă fire de piper, nouă grunzişori de tămâie, nouă fire de sămânţă de cânepă şi nouă cărbuni aprinşi într-un hârb. Apoi din fiecare fel pune la un loc numai câte trei şi le leagă într-o hârtie sau în altceva să se ţină la un loc. După aceasta ia maiul de bătut cămăşile şi cu un cuţit şi se duce într-un loc unde nu umblă nimeni, într-un corn de grădină sau aiurea. Acolo ajunsă, pune piciorul drept pe pământ şi cu cuţitul înseamnă pământul cât ţine talpa piciorului. Apoi, după ce înseamnă locul, scoate urma, adică pământul însemnat afară. După aceasta pune seminţele în locul urmei, întoarce urma, adică glia săpată în forma urmei, şi o pune cu călcâiele spre degete şi după aceasta bate cu maiul seminţele puse în urmă, adică peste glia pusă întors, şi după ce bate urma cum se cade, rosteşte versurile desfacerii (...). Prin desfacerea şi procedura aceasta se crede că cel bolnav în scurt timp trebuie să se vindece“ (Marian, 1996, 53-55). Ca şi în cazul vrăjilor, urmele se ard, după ce se întorc cu cuţitul. Acest lucru înseamnă întoarcerea pământului cu cuţitul. Întoarcerea este urmată de *plătirea urmelor*, adică de punerea unei monede în fiecare urmă. Plătirea urmelor se face pentru ca să nu se mai atingă relele de individ. O dată ce se face acest lucru, „acele urme sunt pe veci plătite“ (Liiceanu, 91). Răul făcut de vrăjitori poate fi uneori îndepărtat. Când văd că cineva tânjeşte, sătenii cheamă un descântător sau un vraci şi-l roagă să-l scape pe nefericit. Fermecătorul, dacă s-a decis să-l ajute, examinează mai întâi grinda, numără firele de păr[1]. Sătenii cred că fermecătorii ştiu câte fire de păr are un om şi că firele de păr cad întotdeauna pe urmele acestuia. Dacă găsesc urma şi descoperă în ea fire de păr, atunci promit că-l vor vindeca. Dar dacă promisiunea nu se îndeplineşte, atunci cred că firele de păr observate de ei în urma respectivă aparţin probabil

[1] A se vedea, în acest sens, şi vrăjile ce se bazează strict pe utilizarea firelor de păr, în capitolul consacrat farmecelor de urât.

altei persoane. Fermecătorul scoate urma găsită pe stradă şi o aruncă în drum în direcţia vântului. Astfel este alungată starea neplăcută a bolnavului (Saharov, 60).

2.3. Statueta/păpuşa

> *Când se ia zestrea miresei se pune în ladă o păpuşă; e pentru ca să fie mirele mut ca păpuşa, să nu o bată pe tânără cât o trăi*
>
> Zanne, IX, 337

Deşi nu putem vorbi, în cazul practicilor magice din folclorul românesc, de prezenţa unor constante majore ale magiei negre tradiţionale, aşa cum este cazul magiei occidentale, de exemplu, practici disparate, în cadrul unor obiceiuri şi ele foarte diferite, păstrează ecouri ale unor vechi reprezentări ale sufletului, ale dublului – înţeles ca un însoţitor permanent al oricărei persoane. „Dacă a murit cineva în ţară străină sau în vreun război este datină de a i se face un stâlp, care la şase săptămâni se îmbracă cu o iie ori cu o cămeşă, după cum a fost bărbat ori femeie şi apoi i se face slujbă ca la un mort“ (Marian-3, 1995, 229). Practicile magice din cadrul magiei albe sau negre încercau să realizeze o substituţie a fiinţei vii cu un simulacru al acesteia, pentru a putea transmite asupra ei materializările răului ce putea ameninţa persoana respectivă. Dulgherii ruşi, de exemplu, pentru a băga spaima în locatari, pun în pereţii casei o păpuşă de lemn (*kikimora*), care noaptea prinde viaţă, cotrobăie în toate încăperile, scoţând zgomote inexplicabile etc. (Maksimov, 190). Iniţial, dublul fiinţei afectate era materializat de o altă fiinţă umană, un *alter-ego* al bolnavului sau al persoanei ce trebuia să fie sacrificată în favoarea zeilor. La hitiţi, se spune, se ungea un prizonier cu ulei curat, cum era cel cu care se ungeau regii, în felul acesta fiind asimilat suveranului: „Iată, el este regele, el poartă numele meu regesc...“ (Vieyra, 125). Jertfirea de oameni s-a săvârşit, cu siguranţă, în zorii civilizaţiei. Mai multe amenajări din morminte demonstrează că, în Egipt, de exemplu, încă din timpul primei dinastii, la înmormântarea regilor erau ucişi servitori şi sclave, pentru a-i sta alături, în ajutor, stăpânului lor, pe lumea cealaltă. Mai târziu se mulţumeau cu statuete înlocuitoare. *Uşebti* sunt numite micile figurine, de obicei sub formă de mumii, care îl însoţesc pe mort; ele trebuie să efectueze, în locul lui, muncile necesare în lumea de dincolo. Jertfe umane simbolice sunt cunoscute încă din perioada piramidelor: se sfărâmau figurine din lut reprezentând oameni legaţi în lanţuri şi cupe de lut pe care erau scrijelite numele principalilor duşmani

(Lurker, 91-92, 178). Astfel de jertfe nu erau aduse numai pentru asigurarea unui sprijin postum, pentru ispăşirea păcatelor sau pentru asigurarea tributului sezonier faţă de divinitatea respectivă. Aşa cum s-a generalizat mai ales în practicile magiei negre occidentale, obolul trebuia adus în semn de supunere faţă de zeitatea protectoare a vrăjitoarelor, sau în semn de mulţumire, pentru ca oamenii să primească ajutorul dorit – deplina putere a farmecelor lor. Un farmec egiptean acuză o femeie de a-i fi oferit zeiţei Hecate un sacrificiu în care figurează şi elemente rezultate din jertfe sângeroase: seu, sânge, excremente de capră, sângele unei fete moarte înainte de căsătorie, inima unui copil mort prematur, hoitul unui câine; în plus, se spune, acuzatul a înjunghiat animale consacrate în mod special zeiţei, cu deosebire şobolani (Bernand, 78). Ruşii cred că vrăjitoarele fură copiii din pântecele mamelor lor, îi pun pe foc, îi frig şi îi mănâncă. În locul acestora, în pântece, pun diverse obiecte (Afanasiev, 1869, III, 586). Există credinţa care spune că dacă se aude cântând o coţofană, femeia însărcinată nu trebuie să iasă din casă; altfel, vrăjitoarea, care se preface în coţofană, îi poate lua pruncul din pântece (Afanasiev, 1996, 39). La romani, *striges* sunt arătări cu chip de pasăre, care îi alăptează pe copii cu lapte otrăvit sau le sugeau acestora sângele şi măruntaiele; bărbaţilor le puteau lua puterea. Ecouri ale unor jertfe umane sângeroase se fac simţite şi în aria central-europeană. Vom consemna câteva dintre ele, chiar dacă nu se referă exclusiv la tema în discuţie. La cehi, dacă un copil fusese agresat de un demon şi se născuse mort, tatăl copilului trebuia să-i taie capul şi să-l arunce în apă (Afanasiev, III, 1869, 311). În Franţa se spune că noaptea târziu vrăjitoarele se adună lângă izvoare şi spală, dar, în loc de rufe, ele spală, storc şi lovesc cu bătătoarele copii morţi (*idem*, 587).

Şi la ruşi întâlnim descrierea unor farmece care necesitau uciderea rituală – vrăjile, de exemplu, considerau indispensabilă inima de porumbel. Tinerii credeau că inima de porumbel este calea cea mai sigură în iubire, bătrânii însă spuneau că prin intermediul ei pot capta dispoziţia tuturor oamenilor, toată viaţa. Vrăjitoarele, la rândul lor, fură inima de porumbel, pe care o ard, cu intenţia de a-l despărţi pe soţ de soţie. Se aleg porumbei albi, de preferat, o pereche. Când sunt scoase măruntaiele, se alege cu grijă inima, care este spălată cu apă şi mai apoi este uscată în cuptor. Această inimă, uscată şi legată într-o bucată de pânză, este ţinută permanent, agăţată de gât, lângă inima practicantului. În sate, obţinerea acestui talisman este considerată a fi o taină de nepătruns şi ea se transmite din tată-n fiu. Cei care nu se hotărăsc să facă singuri acest ritual, din respect pentru porumbei, angajează în acest scop oameni pricepuţi – ţigani, vraci de cai, fermecătoare. Inima de porumbel

intră şi în compoziţia medicamentelor. Astfel, descântătoarele pisează inimă uscată de porumbel, pe care o dau în băutură, dimineaţa şi seara, copiilor care suferă de convulsii (Saharov, 64-65). Reminiscenţe ale unor jertfe umane aduse diferitelor zeităţi sunt întâlnite şi în mitologia română, cu deosebire în practici de magie meteorologică. Iată mai jos un exemplu, de această dată fiind vorba numai de nişte simulacre de sacrificii umane: „Iaram băiet din vo zăşi ani, acasî, uni m-am născut, la Vârfu Câmpului... Şi nu ploua şi obiceiu era aşa, acolo în sat: se făcea unu mort, îl ducea cu năsălia şi-l da pe Siret. Eu am văzut cum s-o făcut că-i moartă o fată. Erau vreo patruzeci acolo, şi fete şi băieţi, ceva mai mari ca mine. O făcut pe fata aceea ca mireasă, a gătit-o la o casă de acolo, a pus-o pe năsălie, a-nvelit-o, s-o făcut unul dascăl, unul popă, citea, şi ne-am dus toţi cu prohodul, aşa. Era cam vreo trei sute de metri până la apa Siretului. Când am ajuns la Siret, a răsturnat-o în Siret. Fata a ştiut să-noate şi-o ieşit pe mal la vale. O înotat şi o ieşit. Fata avea cam paisprezece-şaisprezece ani[1]...“ (Ciubotaru-2, 120). Acest ritual este o rezultantă a credinţei referitoare la sufletele morţilor necuraţi, la cele ale morţilor tineri, nelumiţi, care, în calitatea lor de fiinţe liminale, condamnate să-şi petreacă restul zilelor la graniţa dintre lumea oamenilor şi cea a duhurilor, pot juca rolul unor intermediari, dacă nu pe cel al agenţilor ce guvernează manifestările meteorologice (ploaie/secetă, grindină, vânt etc.; cf. şi capitolul consacrat magiei meteorologice). Sunt, astfel, de înţeles bocetele-îndemn auzite în clipa aruncării jertfei în apă:

„Surioară, un’ te-i duci,
Cu ploiţa di te-i întâlni,
La noi, surioară, s-o trimeţi,
Să udi, surioarî, pământul...“

sau:

„Fata mamii călătoare
S-o dus pe-o apă mare
Şi se va întoarce c-o ploaie mare!“
(*idem,* 122).

Credinţe referitoare la influenţa nefastă a morţilor necuraţi sunt bogat reprezentate: „Se crede că dacă cineva a murit fără lumânare, trebuie udat, pentru că altfel ar aduce seceta: «La noi o adus pe unul care a murit în spital la Darabani şi, când l-o trecut hotarul, o uitat să-l ude cu apă şi de asta-i secetă»“; „Dacă moare cineva de moarte năprasnică în păduri, la înmormântarea lui vor fi ploi mari“ (*ibidem*). În timp, jertfele umane, trecând prin faza simulacrului (aşa cum am văzut din exemplul de mai sus), au fost

[1] Sau, într-o variantă: „pe urmă aveam haine pregătite pentru dânsa, aveam pregătit s-o îmbrăcăm înapoi. Hainele acelea de mireasă le da apoi pe apă; hainele, florile, le da pe apă...“ (Ciubotaru-2, 120).

integral substituite cu efigii ale fiinţelor omeneşti sau sacre, puse altădată în legătură cu fenomenul respectiv. Aşa au apărut statuetele din lut (sau chiar din cârpe, ceară[1]), reprezentând Caloianul, Muma Ploii, Tata Soarelui etc. – personajele centrale ale unor ritualuri de manipulare a precipitaţiilor.

În calitate de mesageri între lumea divinului şi cea a umanului, păpuşile/statuete puteau străbate drumul în ambele sensuri. Nu numai oamenii îşi trimiteau înlocuitorii în lumea cealaltă; existau situaţii în care păpuşa anticipa prezenţa pe pământ a omului, fiind un exemplu tipic de ipostaziere a sufletului, existent în lumea cealaltă cu mult înainte de apariţia persoanei pe pământ, în lumea oamenilor. Apa era, ca de obicei (a se vedea şi reprezentările legate de Apa Sâmbetei), una din căile fireşti de comunicare între cele două lumi. Asemeni biblicului Moise, mesagerul divinităţii vine în lumea oamenilor. Un pustnic, dorind să aibă un copil, „se hotărî a se duce la un râu şi ce-a găsi, al lui să fie. Află un coş în care era un copil de lemn. El se rugă lui Dumnezeu trei zile şi trei nopţi să facă o minune să însufleţească lemnul...“ (P. Ispirescu, *Dunăre voinicul, apud* Şăineanu, 379). Şi alte naşteri miraculoase sunt provocate prin intermediul unei statuete magice: „O babă, neavând copil, puse de dor în leagăn un lemn de tei înfăşat ca un băiat şi tot legănându-l, numai ce auzi plâns de copil şi văzu în locul lemnului un băiat frumos...“ (M. Lupescu, *Tei-Legănat, apud* Şăineanu, 378). În varianta publicată de Gr. Sima, un moşneag, a cărui nevastă n-avea copii, îşi făcu unul din lemn de tei, pe care-l legăna zi şi noapte, până se făcu viu etc.

2.3.1. **Cu valoare apotropaică**, se realizau astfel de statuete/păpuşi ce întruchipau persoana în cauză, pentru a transmite asupra lor boala, farmecele etc. care-l imobilizaseră pe bolnav. Într-un vechi descântec babilonian, spălarea cu apă poate îndepărta acţiunea magică, trimisă astfel asupra unui înlocuitor: „Spălatu-mi-am mâinile, limpezitu-mi-am trupul în apa de izvor curată ce coboară de la Eridu. Fie ca tot răul şi orice înrâurire aducătoare de rău ce se află în trupul meu, în carnea mea, în vinele mele, răul prezis de visele urâte, de relele prevestiri, de semnele rele... răul prezis de preotul care cercetează măruntaiele mieilor jertfiţi, [tot răul născut] din cele ce-am văzut în zilele mele, din ce am călcat mergând pe uliţă, ori din ce am zărit prin împrejurimile cetăţii, şi duhul cel rău, strigoiul cel rău, boala, molima, nesomnul, urâtul, zbuciumul, tulburarea, durerea de burtă, fiorul, teama, sângerarea, osteneala, plânsul, şoapta rugăciunilor mele, plânsul, [şi urmările] juruinţei, ale rugii, ale vrăjitoriei, farmecele, scuipatul

[1] Cf. Ciubotaru-2, 117.

[aducător de rău], funinginea [făcătoare de rău], şi orice descântec făcut împotrivă-mi de oameni, [fie deci ca toate] să treacă, prin apa în care m-am spălat, prin apa în care mi-am limpezit mâinile, asupra păpuşii care-mi ţine locul...“ (Reiner, 88).

La români, pentru a descânta de sperietură, „se face o păpuşă din trei petice, culese pe ascuns din gunoaie, iar noaptea, după ce s-a culcat copilul, se aprinde şi-l afumă cu ea. Lucrul acesta se face în trei seri, de câte trei ori. Apoi păpuşa se îngroapă în răscrucile drumului, zicând de trei ori: «Nu îngrop păpuşa, ci boala lui (*cutare*), şi el să rămâie curat, etc.»“ (Candrea, 1944, 391). În Oltenia se descântă de junghi într-o oală cu apă, în care se taie gâtul unei păpuşi – se taie junghiul – şi apa o bea bolnavul (*idem*, 308). „În Oltenia mireasa trebuie să poarte în ziua cununiei o păpuşă şi un cuţitaş; cu acest cuţit se pot vrăji fetele pentru a se mărita curând, iar păpuşa e bine s-o poarte, căci atunci nici o vrajă de ursită, care se fac pentru a omorî nevestele, nu se va prinde de ea“ (Sevastos-1, 290). Mai mult, ca să scapi de efectele vrăjilor, „se face o păpuşă în chip de om, din humă şi o descântă bine şi le-o dă de o îngroapă în pragul porţii, ca orişice blestem sau dătături să se puie pe păpuşa aceea“ (Muşlea-Bârlea, 471). „Se mai obişnuieşte să se arunce în sicriu păpuşi mici, pentru fiecare membru al familiei câte una, ca să le moară moartea“ (Bodeanu, 192). La sârbii din Kosovo este obiceiul ca, în cazul a două morţi într-o casă în timp de un an, să îngroape cu cel de-al doilea mort o păpuşă de cârpă, ce înlocuieşte a treia posibilă jertfă umană (Tolstaia-2, 1994). Pentru evitarea posibilei morţi produse de o boală redutabilă, procedeul păcălirii rituale a duhului bolii era frecvent folosit. De exemplu, în Celebes, bolnavul este transportat uneori în altă casă, lăsându-se în locul lui, în pat, o momâie făcută dintr-o pernă şi haine. Se crede că demonul o ia drept bolnavul respectiv, iar acesta se însănătoşeşte (Frazer, 1980, I, 59). La populaţia batak, demonul bolii este conjurat să iasă din corpul bolnavului şi să intre într-un chip făcut din lemn de bananier, care aduce cu faţa unui om şi este învelit în ierburi magice; apoi chipul este aruncat sau îngropat la hotar. Câteodată imaginea, îmbrăcată bărbăteşte, se pune la o răscruce de drumuri sau într-un alt loc de trecere, în speranţa că vreun trecător, văzând-o, va tresări de spaimă şi va striga: „Ah! cutare a murit!“, deoarece se crede că exclamaţia îl va păcăli pe duhul bolii şi acesta va pleca (*idem*, 60).

O serie de practici apotropaice le vizau chiar pe vrăjitoare, care în punctele de maximă activizare a maleficului, puteau să-i agreseze pe oameni. La ruşi, de Sf. Ioan (24 iunie), se făcea o păpuşă din paie, îmbrăcată cu haine

de femeie, ce o înfăţişa pe vrăjitoare. Păpuşa era pusă pe o prăjină, apoi era purtată prin sat şi aruncată în foc, în apă sau era ruptă în bucăţi (Gura-Ternovskaia-Tolstaia, 29). La Graz, în Austria, în ajunul Sf. Ioan, oamenii fac o păpuşă numită *Tatermann*, pe care o târăsc până la locul unde se spală rufele şi o izbesc cu mături aprinse, până ia foc (Frazer, 1980, V, 12). Tot în scop apotropaic erau făcute, la ruşi, simulacre ale păsărilor. A doua zi de Bobotează se fac din aluat figurine de animale domestice şi cruci şi se dau acestora în mâncare, împotriva deochiului (Strahov, 28); *coţofene* din secară (pâinişoare în formă de pasăre) erau făcute pe 9 martie; se dădeau la vaci, pentru ca vrăjitoarele să nu vină, sub forma unor coţofene, şi să ia laptele vacilor (*idem*, 107).

2.3.2. În cadrul vrăjilor

Vrăjile de dragoste erau cele în care utilizarea păpuşilor şi a statuetelor înlocuitoare avea un rol deosebit de important. Ţinând locul persoanelor vizate, păpuşile puteau oferi informaţii relevante referitor la destinul practicanţilor, aşa cum se întâmpla în cazul practicilor oraculare: „Ca să testeze iubirea unuia sau a altuia, feciorii luau fuior din caierul fetelor, făceau două păpuşi, le aşezau faţă în faţă. O păpuşă reprezenta fata şi primea numele unei fete prezente, iar cealaltă primea numele băiatului cu care fata respectivă «era în vorbă». Aprinzându-le, una din păpuşi se apleca înspre cealaltă, aceasta însemna că feciorul sau fata a cărei păpuşă s-a „îmburdat» iubeşte mai mult“ (Bilţ, 26). O altă ipostază a păpuşii-dubluri este realizată cu ajutorul unui lemn ritual (cf. capitolului consacrat vrăjilor de aducere a ursitului): „La miezul nopţii iese vrăjitoarea la cruciş de hotare, unde înfige un băţ pe care-l îmbracă cu straiele fetei care vrea să-şi vadă ursitul ce are s-o ieie; acolo ea îi descântă cu apă ne-ncepută, pe care fata trebuie să i-o aducă la miez de noapte cu gura din scocul a trei mori, fără a fi văzută ori a vorbi cu cineva“ (Gheorghiu, 33).

Daunele produse obiectului utilizat în practicile magiei negre se extindeau, prin analogie, conform principiilor magiei simpatetice, asupra persoanei întruchipate de respectivul obiect. Vătămarea se putea solda cu o „legare permanentă“ sau putea duce chiar la moarte. O vrăjitoare din secolul al XVII-lea descria amănunţit această practică: „Cel mai rapid mijloc de a lua viaţa omului prin intermediul farmecelor este de a face o figurină din lut, cât mai aproape de chipul omului pe care vrem să-l ucidem, şi s-o uscăm cu grijă. Şi dacă vreţi ca o anumită parte a lui să fie mai slabă decât celelalte, luaţi un cârlig sau un ac şi înfigeţi-l în acea parte căreia doriţi să-i provocaţi

slăbiciunea. Când însă doriţi ca o parte a trupului să se usuce, atunci luaţi această parte a păpuşii şi ardeţi-o. Astfel poate fi distrus tot trupul“ (*Wonderfull Discovery of Witches in the Country of Lancaster*, 1613, *apud* Robbins, 91). Pentru a scăpa de un duşman, se făcea o păpuşă din lut, era înţepată cu ace, cuie şi sticlă pisată, iar mai apoi era dată pe apă, cu capul în jos (Redford-Minionok, 461). Cine dorea să-i provoace duşmanului o durere chinuitoare, trebuia să înţepe păpuşa în regiunea dorită. Dacă păpuşa era înţepată mult timp în inimă, duşmanul va muri. Uneori păpuşa era arsă pe foc, timp în care victima umană se chinuia în agonie acasă (*idem*). În alte cazuri nu se urmărea uciderea persoanei vizate, ci producerea de necazuri, daune în gospodărie: „Din duşmănie se aruncau păpuşi din cârpe în holda cuiva, zicând: «când vor rodi păpuşile, atunci să-ţi rodească grâul». Dar dacă acestea erau găsite în holdă, se înfigea câte o ţeapă în fiecare păpuşă, rostind următoarele cuvinte: «cum se înfige ţeapa în păpuşă, aşa să se înfigă răul în casa celui care le-a pus»“ (Taloş, 265). Păpuşile-simulacre puteau fi folosite deci şi în ritualurile magice de întoarcere a vrăjii. În afară de exemplul de mai sus, în care era utilizată aceeaşi păpuşă, vraja de întoarcere având astfel o probabilitate mai mare de atingere a rezultatului scontat, era nevoie de confecţionarea unei noi statuete, consacrate exclusiv contra-vrăjii: „O ţandură ca de-o palmă o îmbraci şi faci dintr-însa păpuşă închipuind şi menind pe femeia ce o duşmăneşti; o îngropi în prispă, în dosul casei aşa vrăjită cum îi ca să nu se mai aleagă nimic din casă cea, şi de este cine s-o împuşte prin dreptul inimei atunci scapi de fapt“ (Sevastos, 1990, II, 164). Alteori, contra-vraja se realiza cu mare greutate, presupunând un ritual complex. În cazul în care victima nu putea realiza singură operaţiunile necesare, locul ei era luat, în afara păpuşii de exorcizare, de un substitut uman. Astfel, se face o păpuşă, o femeie, folosind fragmente din vestimentaţia bolnavei: „din cămeşă iei o cârpă din batic, din pânzătură, din sucnă, ieu din chieptari, din lătric, ieu din bludz, ieu de la chicior şi fac o păpuşă, o fimeie, ş-o îmbrac aşa, s-o punem în mejdă, adică în brazda de pământ făcută cu hârleţu“. Dacă persoana care îi cere vrăjitoarei să intervină în vederea reinstalării binelui nu este în stare să ridice pământul atâta cât vrăjitoarea să poată petrece de nouă ori prin mejdă o cămaşă veche de-a bolnavei, o altă femeie este plătită pentru a-i ţine locul. Ea trebuie să fie despletită şi îmbrăcată numai în cămaşă (Liiceanu, 91).

Păpuşile de ceară

Într-o mărturie din secolul al XV-lea, aflăm despre utilizarea păpuşilor de ceară în cadrul vrăjilor. Cineva a încercat să-şi rănească duşmanul

înfigând ace într-o păpuşă de ceară, sufocând-o în tămâie şi smirnă şi apoi îngropând-o, după inscripţionarea unei alte imagini, în locul pe unde avea să treacă victima. Ritualul era însoţit de descântece care explicau semnificaţia ritualului: „Cum se topeşte ceara, aşa să se topească N. de pe faţa pământului“ (Kieckhefer, 24). În practicile magice româneşti, statueta de ceară, alături de materialul[1] din care este realizată, sunt utilizate cu deosebire în farmece de dragoste şi practici divinatorii: „Fac un omuşor de ceară, pe care-l menesc cu numele omului ce li este drag; îl pun lângă foc lăsându-l să se încălzească şi să se topească pe încetul, zicând: «Cum se topeşte omuşorul acesta de ceară în faţa focului, aşa să se topească şi inima lui (*cutare*) după mine»“ (Gheorghiu, 29-30). Aceeaşi statuetă de ceară putea servi şi la paralizarea legăturii dintre două persoane: „dacă se leagă cununia între doi inşi, adică dacă se face faptul ca doi inşi să nu se poată căsători, oricât de mult şi-ar fi dragi, se poate ajunge la o ură între dânşii. Mijlocul este următorul: să se facă două chipuri de ceară, unul al ei şi unul al lui, şi să se îngroape în pământ, în cimitir, la umbră, unde nu ajunge soarele. Dacă nimeni, fie cu voie, fie fără voie, nu le dezgroapă, cei meniţi cu acele păpuşi rămân legaţi pe veci; dezgropând cineva păpuşile, cei doi sunt dezlegaţi şi se pot căsători“ (Pamfile, 1998, 166).

Ceara

La ruşi, fetele bătrâne care doreau să-şi atragă dragostea bărbaţilor, încearcă să scoată urma încălţării celui fermecat sau să scoată din căciulă un fir de aţă sau ceva asemănător, şi toate aceste ingrediente, după ce le lipesc de un cocoloş de ceară, le aruncă în foc zicând: „Să arzi şi tu după mine cum arde în sobă ceara aceasta! Inima ta să se topească aşa cum se topeşte ceara aceasta, şi să mă părăseşti atunci când vei găsi ceara aceasta“. Se spune că după aceea bărbatul fermecat se va îndrăgosti neapărat de fata respectivă; în caz contrar, el se va îmbolnăvi, se va topi şi, în sfârşit, îşi va găsi moartea (Miloradovici, 1994, 11-12). Descântătoarele şi ghicitoarele puteau lesne afla cauza bolii sau a dezechilibrului produs unei persoane prin „cititul“ în ceară topită: „Spaima la noi, dacă boala se trage dintr-o înfricoşare de mai demult, se alungă aflându-se ce păţanie va fi avut bolnavul; topeşti cositor sau ceară şi torni în apă cositorul acela sau ceara, şi a ce seamănă ele când se încheagă, arată din ce vine spaima bolnavului; după care vrajă, spaima numaidecât îi trece cu totului tot“[2]. „Pentru spaimă,

[1] Cf. Antoaneta Olteanu, *Ipostaze ale maleficului în medicina magică*, p. 274.

[2] În loc de ceară putea fi folosit, în practici de acelaşi tip, plumbul: „Spre a afla ori de vor trăi sau muri, femeile topesc ceară sau plumb. Dacă plumbul sau ceara topită ia forma

când se sparie un copil, se duce copilul la sfârşitul lunei la descântătoare, în zi de post, să-i sleiască ceară pe cap. Aduce apă neîncepută în strachină şi-o pune pe capul copilului; topeşte ceara în vatră şi-o toarnă în strachină şi în ceara aceea se arată fiinţa de care s-a speriat; poate s-a speriat de mâţă, or şoarec, iese deasupra pe apă. Ceara o face lumânare şi-o dă la biserică şi copilul scapă“ (Niculiţă-Voronca, 1171).

În mod asemănător, în practicile oraculare desfăşurate în ajunul Sf. Vasile, ceara era un element de bază a ritualului: „Într-o strachină cu apă ne-ncepută, picuri dintr-o lumânare de ceară de la Paşti două picături, menind, una pentru tine, iar cealaltă pentru cela ce ţi-e drag; de picăturile se unesc, cel menit te va lua, iar de picăturile se îndepărtează tot mereu, poţi să nu mai tragi nădejde“ (Sevastos, 1990, I, 136). Fetele adunate pun apă rece ne-ncepută într-o strachină, însă mai ales într-un pahar. Dacă din plumbul turnat în apă se formează ceva ca un chip de om, atunci se crede despre fata pentru care se face aceasta că se va mărita; iar dacă nu se formează nimic, decât numai nişte grămezi de plumb, din care nu se poate deduce nimic, atunci se crede că nu se va mărita. Unele fete întrebuinţează în loc de plumb ceară (Marian, 1994, I, 53). Aflarea destinului prin intermediul picăturilor de ceară era întâlnită şi la alte popoare. În Portugalia se ghicea în mod asemănător: într-un vas turnau ceară topită, apoi aruncau nişte bileţele împăturite, ce conţineau nume de bărbaţi; pe prima hârtiuţă care se desfăcea în apă era scris numele ursitului (Serov-Tokarev, 51). „Iau un blid, însă mai ales un pahar cu apă rece neîncepută, apoi sparg un ou de găină şi lasă să-i curgă tot albuşul în apă. Dacă din albuşul acesta se formează în câtva un chip de om, atunci fata se va mărita în anul ce urmează“ (Marian, 1994, I, 54). Alteori, ceara constituia nu atât elementul primordial al actului magic, ci un material din care erau alcătuite obiectele consacrate: „Fata face

---

crucii, apoi e semn de moarte; dacă ia o altă formă, apoi se zice că respectiva va trăi“ (Gorovei, 1995, 145). Sau: „Fetele adună apă rece ne-ncepută într-o strachină, însă mai ales într-un pahar. După aceasta topesc într-o lingură sau în altceva plumb şi apoi îl toarnă în apă. Dacă din plumbul turnat în apă se formează ceva ca un chip de om, atunci se crede despre fata pentru care se face aceasta, că se va mărita; iar dacă nu se formează nimic, decât numai nişte grămezi de plumb, atunci se crede că nu se va mărita. De cumva însă se formează un chip de om şi pe lângă el mai multe puncte, atunci crede fata care a topit plumbul, că viitorul ei bărbat, ursitul ei, va fi om bogat, om cu stare; iar de cumva se formează numai chip de om fără puncte, atunci crede că viitorul ei bărbat va fi om sărman. De se formează din plumbul topit şi turnat în apă o biserică, viitorul soţ al fetei va fi preot; de se formează pădure, bărbatul ei va fi pădurar; de se formează o cruce, crucea e ursitul ei, vasăzică n-are ce să mai aştepte la măritat, căci încă înainte de aceasta are să moară“ (Marian, 1994, I, 53-54).

două străchinuţi de ceară, în mijlocul lor pune cîte o luminiţă, şi pune aceste străchinuţi în două margini opuse pe o strachină cu apă; aprinde luminile, pe care le-a menit, una ea şi alta flăcăul dorit, şi dacă aceste străchinuţi plutind pe apă se întâlnesc, se crede că cei doi se vor lua, iar dacă nu se întâlnesc, nu se vor lua“ (Gorovei, 1995, 259).

Utilizarea unei anumite lumânări în cazul în care se dorea să se stabilească un contact cu demonul este un laitmotiv în mitologia rusă: „când te întorci de la slujba de Înviere să te urci în cerdac cu lumânarea adusă şi vei vedea un câine mare – acesta este duhul casei“ (Gura-2, 1984, 135). De asemenea, se spunea, ceara care picura din lumânările de la Înviere se păstra; se purta în buzunar împotriva demonilor, a vrăjitorilor (la italieni, Krasnovskaia, 1977, 24). De Sf. Andrei se duce fata la fântână, ţinând în mână o lumânare de ceară de la Paşti, se apleacă pe ghizdele şi uitându-se în faţa apei zice: „Sfinte Andrei, scoate-i chipu-n faţa apei, ca-n vis să-l visez, ca aievea să-l văd“. Apa din fântână se tulbură, apoi se linişteşte şi vede chipul celui ce are s-o ia (Sevastos-1, 135). Tot din ceară se realizau lumânări speciale, care aveau exclusiv această funcţie augurală. Obţinerea lumânărilor presupunea realizarea unui întreg ritual, ce se desfăşura în ajunul Bobotezei. Astfel, se spunea: „Ia tort de învăţătură sau din fuiorul de la cruce, pune-l în trei pentru feştilă şi întinde pe ea o lumânărică de ceară; nu mânca toată ziua, seara înainte de culcare aprinde-ţi lumânărica, închină-te, bate mătănii, bucăţica de lumânare ce ţi-a rămas pune-o sub cap şi în somn îţi vei vedea ursitul“ (*idem*, 137). De Sf. Andrei se realiza o practică asemănătoare: „De cu vreme să facă o lumânărică de ceară cât degetul cel mic în lungime şi grosime; când vine vremea de culcare să se roage la Maica Domnului să-şi aprindă lumânărica şi trebuie să bată atâtea mătănii până se va trece, şi-n somn de bună seamă va vedea partea ei ce i-o va trimite Maica Domnului“ (*ibidem*, 135). Vineri seara [Vinerea Mare], când se ocoleşte biserica cu epitaful, femeile lipesc de cruci la morminte lumânări de ceară curată. Lumânările acelea se lasă acolo până se trec de tot. Femeile tinere ori fetele mari obişnuiesc să fure asemenea lumânări. Sunt două credinţe: „una că cu ceara acelor lumânări îşi pot face de dragoste, să se lipească de ele acela pe care îl iubesc cum se lipeşte ceara; iar altă credinţă este că dacă se pune asemenea ceară în uleiele cu albine, se face ceară multă în anul acela“ (Marian, 1994, II, 117). Cititul în flacăra lumânărilor constituie şi el o practică divinatorie. Pentru a obţine vindecarea unui bolnav se aprind trei lumânări în acelaşi timp; ordinea în care se vor stinge flăcările constituie un semn. Dacă mai întâi se stinge prima, vindecarea e garantată; dacă se

stinge a doua, boala va fi lungă, dacă a treia se stinge mai întâi, atunci e semn de moarte (Pont-Humbert, 175). Pentru multe popoare, trei lumânări pe o masă prevestesc necaz sau moarte (la ruşi, ucraineni, francezi; Sumţov, 1890, 86). Tot aici trebuie încadrată observarea rituală a lumânărilor de la botez sau de la căsătorie, care pot oferi şi ele informaţii însemnate despre viaţa posesorului lor; mai mult, manipulările acestora aveau cu siguranţă repercusiuni sensibile: „După ce s-a întors acasă, luminile de botez [nu este datină să se întoarcă cu dânsele aprinse] se pun pe masă, ca să ardă. Şi dacă cel botezat este fată, trebuie luminile să ardă în trei seri dupăolaltă, ca să se mărite“ (Marian-1, 1995, 121-122). Lumânările de nuntă se fac pe înălţimea mirilor; „mai sunt încă cu mare băgare de seamă ca nu cumva să le rupă, socotindu-se prevestirea morţii unuia dintre soţi sau vreo altă nenorocire. Lumânarea groasă dovedeşte viaţă anevoioasă. Tot timpul cât nuna găteşte lumânările nimeni să nu spuie cuvânt rău sau să se sfădească, căci atunci şi însurăţeii se vor ciondăni“ (Sevastos-1, 287). A cui lumânare s-a trecut mai repede, viaţa aceluia se va trece mai curând (*idem*, 337). Mai mult, lumânările de la botez se păzesc ca ochii din cap, nu cumva un duşman, o vrăjitoare sau o fermecătoare să puie mâna pe o bucăţică de ceară dintr-o lumânare de botez, ca amestecând fărâmitura aceea în altă bucată de ceară, „fac din ea draci cu chip omenesc şi vrăjesc de rău şi de pieire pe duşmanii lor, pe a altora pentru plată“ (Sevastos-2, 196). Alteori ritualul magiei divinatorii presupunea câte o lumânare pentru fiecare persoană implicată în ghicit (ipostaziere a persoanei implicate în actul magic; cf., în acest sens, şi legendele ce povestesc despre existenţa, pe cealaltă lume, a câte unei candele pentru fiecare fiinţă vie): „Fac adecă două lumânărele mici şi subţirele de ceară (...). Lumânărelele acestea se fac la un capăt turtite, sau le pun pe nişte coji de nucă. Apoi le aprind, le dau drumul pe apa din strachină, făcând printre ele semnul crucii şi menindu-le, adică dând uneia numele unui fecior, iar celeilalte numele unei fete. Dacă aceste două lumânărele, plutind pe apă, se împreună, cred toţi că acei doi tineri, ale căror nume le poartă lumânărelele, se vor căsători cât de curând; iar de nu se împreună, nu-i speranţă de nuntă. Sau dacă în urmă una sau alta din lumânărele scăpătează, adică se cufundă în apă, e semn că acela pentru care a fost menită va muri“ (Marian, 1994, I, 55).

Derivând direct din această ipostază a lumânării-personificare a destinului, practicile magiei negre cunosc mai ales o lumânare nefastă[1], instrument indispensabil al vrăjilor de dragoste. La ruşi, de exemplu, pe o

[1] Evident, nu este vorba de lumânarea „curată“, apotropaică: „Se crede că de aceea se pune lumină aprinsă în mâna omului ce moare, ca să nu se poată apropia Necuratul de

lumânare cumpărată de la biserică era zgâriat numele persoanei dorite, după care lumânarea era aşezată în biserică, alături de celelalte lumânări. Cel pentru care a fost aprinsă această lumânare va începe să ducă dorul persoanei respective şi să încerce să se întâlnească cu ea (Redford-Minionok, 402). „Dănacii şi fetele, înainte de a pleca la horă, aprind rămăşiţele de lumânări ce rămân de la Paşti şi trec printre ele, ca să se uite lumea la dânşii ca la Domnul Isus Hristos“ (Pamfile, 1998, 43). În Anglia se realiza o practică asemănătoare: pentru a-l aduce cât mai repede pe iubit, lumânarea aprinsă trebuie străpunsă cu două ace. Când flacăra va ajunge la ace, ursitul va apărea imediat. Când acele străpungeau lumânarea, se cânta: „Nu lumânarea am străpuns-o eu astăzi, cu acele,/ Eu am străpuns cu acele inima (*lui cutare*)./ Acum n-o să-mi mai fie greu mie, singură,/ El va veni şi va sta cu mine“ (*idem*, 403). În vrăji de întoarcere, apărea aşa-numita lumânare răsturnată, adică arsă la celălalt capăt: pentru a-l prinde pe hoţ trebuie să iei o lumânare de ceară de la biserică, care să fie lipită la icoană cu susul în jos, pentru ca, asemeni lumânării, Dumnezeu să întoarcă sufletul duşmanului, să-i producă hoţului o asemenea apăsare, încât să se căiască şi să-şi recunoască vina (*ibidem*, 402). Şi la români întâlnim ecouri ale unor asemenea practici: „Una s-a dus la biserică cu nouă lumânările de ceară şi le-a lipit de un sfeşnic la Maica Domnului, cu lumina în jos. Şi bătea mătănii blestemând: cum se topesc lumânările de ceară, aşa să se topească vrăjmaşa!“ (Sadoveanu, 294). Pentru duşmani, se face o lumânare mare şi se pune în biserică, să ardă cu lumina în jos, să curgă pe podele; aceasta se face în duminica întâia la lună nouă, şi cum nu se alege nimic din ceara aceea, aşa nu se alege din acela pe capul căruia faci. Sau: „iau picături de pe jos, ce au curs de la lumânarea din biserică şi scamă ce cade de la pânză când ţese, de fac muc şi fac o lumânare ş-o pun să ardă în biserică pe capul celui ce i-a făcut rău“ (Niculiţă-Voronca, 1170). Pe lângă aceste funcţii distructive, lumânările, ca şi statuetele de ceară, erau utilizate şi cu valoare de propiţiere sau terapeutică[1]: „În ziua de anul nou ies de noapte femeile şi fetele şi scot apă din fântână cu lumânarea aprinsă la toarta cofei turnându-şi apă pe piept, altele se spală cu totul la fântână spunând: «Nu scot apă, dar scot jocul şi norocul, cinstea şi voia cea bună» etc. Şi se spală tot

dânsul şi pentru ca să meargă curat pe cealaltă lume“ (Marian-3, 1995, 24). „La stative se pune oleacă de ceară, căci necuratului tare-i place să se apropie; dar dacă pui ceară nu vine“ (Niculiţă-Voronca, 1064).

[1] Pentru a trata bolnavul de anghină pectorală, trebuie să te duci în biserică la miezul nopţii şi să iei puţin plumb din rama ferestrei. Se face din acest plumb o inimă pe care bolnavul o poartă asupra lui (Anglia; Redford-Minionok, 403).

farmecul ce le-a fost dat peste an[1]" (*idem*, 128). Se poate observa, de partea cealaltă, o influenţă a magiei asupra creştinismului. În timpul unor exorcizări, preotul făcea o imagine din ceară a celui posedat de diavol, rostind, dacă era ştiut, un nume al diavolului sau un alt epitet potrivit, aruncând mai apoi păpuşa în foc (Stampa, *Fuga Satanae*, 1597, *apud* Robbins, 93).

2.4. Ucidere prin înţepare/înjunghiere

2.4.1. **Acul**

O dată realizat, faptul era trimis persoanei vizate. Trimiterea se putea face, cel mai simplu, prin aruncarea în drumul rivalului a unor obiecte supuse acţiunii vrăjii: „de aceea omul trebuie să se păzească de a călca în aruncături şi mai ales să se ferească de a ridica anumite lucruri pe cari le vede pe drum" (Candrea, 1944, 177). Concretizarea farmecului este ilustrată de orice obiect găsit, întâlnit în drum sau în locuri atipice: „Ace de vei afla înfipte în pământ sau în gard nu este bine a le lua, căci se crede că ele ar fi pline de boale, şi acel ce le ia se poate apoi greu bolnăvi, ba chiar poate muri" (Gorovei, 1995, 5). Evident, vrăjile nu erau făcute numai pentru a ajuta, pentru a favoriza[2] pe cineva. Era foarte răspândită credinţa care spunea: „Ace de visezi, sunt junghiuri, sunt farmece" (Niculiţă-Voronca, 579). Aşa că, în

[1] Fetele, adunate în seara de Sf. Vasile, pun apă neîncepută într-un vas, apoi topesc într-o lingură plumb, pe care îl toarnă în apă: „dacă din plumbul topit se formează în apă ceva asemănător unui chip de om, se crede că fata pentru care s-a turnat plumbul se va mărita, iar dacă nu se face nimic, nu se va mărita..." (Pamfile, 1998, 110). „Înspre Anul Nou să topeşti plumb şi să-l verşi într-un pahar cu apă rece. Dacă stropiturile par a fi copăcei cu frunză şi floricele, ai să ai peste an mare foloase şi bucurie. Dacă plumbul face semnul crucii, sau al unui cap de mort, sau al trunchiurilor de copaci uscaţi, moarte are să fie în casă în anul viitor" (Zanne, IX, 267).

[2] Pentru a face ca albinele să fie rele, bune luptătoare, în vederea apărării propriilor poziţii şi a asigurării unei bune recolte, ţăranii rosteau o incantaţie asupra unor ace: „După ce au scos toţi stupii şi i-au aşezat la locurile lor se aşează nouă ace, neîntrebuinţate, în urdinişul primului stup, zicând:

«Vă dau armele turcului
Şi ale neamţului,
Şi ale muscalului,
Să nu vă poată strica
Alte albine
Străine.
Da' nici voi să nu căutaţi
Pe altele să stricaţi!
De pământ să vă prindeţi,
Grămăgioară să şedeţi,
Cum stă poporul
În ziua de Bobotează
Pe lângă preotul
Care stă şi ceteşte
Şi apa o sfinţeşte»"
(Gorovei, 1990, 237).

afara puterii deosebite, de influenţare a ursitei, de grăbire a împlinirii acesteia, pe care o aveau obiectele de metal, în cazul nostru, acele, acestea erau folosite de asemenea şi în scopuri intenţional malefice, în farmece de dragoste prin care se rupeau legături, căsătorii etc.: „Cu ac sau bold se poate lega un bărbat. Dacă are o femeie ciudă că a părăsit-o şi se însoară cu alta, când stă el la cununie, îndoaie un bold, şi încă de-l aruncă într-o apă ca să nu-l mai găsească, e nenorocit pentru toată viaţa – dar de-l strânge şi apoi îl îndreaptă – se însănătoşează“ (*idem*). O altă practică de legare utiliza un ac fără urechi, apelând, în acelaşi timp, la formula imposibilului: „Se ia un ac fără urechi şi se înfige deasupra uşii, zicând: «Când îi vor creşte urechi acului, atunci să se mărite *cutare*»“ (*Vjatskij fol'klor*, nr. 299, 55). În mod asemănător, ruperea urechii acului era un prilej de realizare a echilibrului dorit: „Dacă întâmplător în timp ce cosea se rupea urechea acului, trebuie să iei acul şi să zici: «Cum nu poate trăi nimeni fără ac, aşa şi fără cutare să nu poată trăi»“ (*idem,* nr. 265, 51). Asemeni penelor sau cuielor, acele erau folosite şi în cazul în care se dorea vătămarea intrusului, a piedicii în calea împlinirii amoroase a petenţilor. Un asemenea ritual malefic era adesea însoţit de vraja aferentă: „Se duc în grădină la un păr, cu un ac, pâne şi sare, şi, împungând cu acul la rădăcina părului, rostesc de trei ori după olaltă următoarea vrajă:

«Mă luai din casă
Di la masă,
Cu ochii ochind,
Cu sprâncenele amăgind,
Toţi feciorii la mine să se gândească,
La mine să pornească.
Mă uitai în sus,
Nu văzui nemic;
Mă uitai la răsărit,
Văzui un păr mândru înflorit
Şi su păr era un bou sur, mare,
Şi pe bou 99 de ucenici [draci] negri,
Sângele i-l beau,
Oasele i le sfărâmau,
În strat de moarte îl lăsau.
Eu din gură aşa am grăit:
– Lăsaţi voi 99 ucenici
Boul ăst bătrân,
Nu-l chinuiţi,
Nu-l trudiţi,
Sângele nu i-l beţi,
Oasele nu i le sfărmaţi,
Şi vă duceţi, voi, 99 ucenici,
Unde voi veni şi eu,
Vă duceţi la N.N.
Cu 99 de ace împungătoare
Împungeţi-l
Străpungeţi-l;
Cu 99 suliţi însuliţătoare
Însuliţaţi-l,
La mine mânaţi-l,
Că pân' ce veţi duce,
Vă făgăduiesc
Şi vă voi şi da
Pită şi sare
Şi 25 mătane.
De vă duceţi
Şi mi l-aduceţi,
Nu-i daţi stare a sta,
Mâncare a mânca,
Popas a popăsi,
Vorbe a vorbi,

Nici cu mamă, nici cu tată,
Făr' cu mine-întâiaşi dată;
Nici cu fini,
Nici cu vecini,
Cu drăguţele lui de-a se-ntâlni,
Nemic să nu poată povesti
Până la mine a veni!»

După ce au rostit cuvintele câte de trei ori după olaltă, îngroapă la rădăcina părului pâinea şi sarea şi apoi fac douăzeci şi cinci de mătănii, pentru ca în carnevalul ce vine să se mărite" (Marian, 1994, I, 97-98). Pe lângă vrăjile concrete prin care se putea forţa mâna destinului, fetele puteau utiliza acest instrument consacrat şi în practici divinatorii. Ruşii cunosc în acest sens obiceiul ghicitului prin intermediul acelor. Fetele de la ţară, când se hotărăsc să ghicească, le roagă pe fermecătoare sau pe moaşe să facă acest ritual, ele singure nu trebuie să ghicească, deoarece în acest caz ursita nu se va îndeplini. Fermecătoarele iau două ace, le şterg cu untură, le dau drumul într-un pahar cu apă. Dacă acele se scufundă, e semn rău; dacă se întâlnesc, e semn de apropiată întâlnire şi căsătorie; dacă se despart unul de celălalt, înseamnă că sunt obstacole în calea căsătoriei, din partea oamenilor răi; dacă s-au dus în direcţii diferite, e semn că cea căreia i se ghiceşte va rămâne fată bătrână" (Saharov, 93). În viaţa cotidiană, acul era considerat un semn, un mesaj trimis din cealaltă realitate, de a cărui semnificaţie trebuia să se ţină seamă: „Dacă-ţi scapă un ac, un cuţit etc. din mână şi se înfige, cu vârful, vine un musafir" (Zanne, IX, 265); „Ac dacă găseşti, e semn de sfadă"; „Când gândeşti ac cu urechi, e semn că-ţi va face femeia o fată; fără urechi, îţi va face un băiat" (*idem*).

Acul este un instrument magic destul de des utilizat în practicile de alungare a elementelor malefice, mai ales pentru că era la îndemâna tuturor şi, de asemenea, pentru că slujea cel mai bine obiectivelor magiei contraofensive (spre deosebire de cuţit, topor, de exemplu, care semnificau cel mai bine latura nefastă a magiei, fiind extrem de utilizate mai ales în vrăji). Este foarte răspândit obiceiul de a pune în hainele copilului un obiect din fier; ca succedaneu al fierului, acul îndeplinea la fel de bine rolul de apotropeu: „În leagănul copilului pun un ac, mai ales sub pernă, un foarfece. Romînca nu lasă niciodată copilul singur în casă, fără să nu puie lângă el în leagăn fier, ori cuţitul, foarfecele (...), orice are la îndemână de fier, sfredel, daltă, frigare, ori, de nu, cel puţin un ac" (Ciauşanu, 285). De asemenea, el apărea frecvent în practicile de protecţie a animalelor din gospodărie, atunci când exista pericolul luării laptelui, a manei acestuia: „În Basarabia se ia o coajă de ou, se pune în ea tot felul de seminţe, zicând: «Când se va lua mana câmpului, atunci să o ia pe a vacii». Oul se îngroapă în ocol, înfigându-se

în el un băţ de alun, în inima căruia s-a înfipt un ac, zicând: «Când va trece frânghia corăbiei prin urechile acului, atunci să ia mana»“ (Pavelescu, 1944, 41). Pentru a preveni cazurile de contaminare cu diverse elemente nefaste, se obişnuia să se poarte în permanenţă ace, pentru a da la timp replica agresorului: „La noi întâlnirea cu popa este privită de popor ca piază-rea; femeile aruncă ace cu gămălii pe jos, ca să scape de piază“ (Hasdeu, I, 68). Mai mult, „femeile lehuze se feresc a se întâlni una cu alta, fiindcă nu este a bine. Dacă cumva se întâlnesc, îşi trimite una alteia câte un ac. Ceea care are băiat trimite un ac cu gămălie, iară ceea ce are fată trimite un ac cu urechi“ (*idem*). Şi la ruşi, cel mai răspândit mijloc de protecţie împotriva farmecelor este acul. Pentru a anihila puterea unui vrăjitor, este suficient să-i agăţi un ac în haină; mai mult, dacă, după ce ai străpuns îmbrăcămintea suspectului, scoţi acul şi-l înfigi cu urechea în sus în uşa casei respective, vrăjitorul nu mai poate ieşi din casă atât timp cât acul se află înfipt în uşă (Novicikova, 269). Iată cum era descrisă, într-o povestire tradiţională, o astfel de practică: „Vrăjitoarea este foarte şireată. Este greu s-o afli, nici prin cap nu-ţi trece care femeie este vrăjitoare. Ea nu va recunoaşte acest lucru nici în ruptul capului, nu-i place deloc s-o ştie lumea. Şi chiar dacă oamenii ştiu cum poţi afla dacă o femeie e vrăjitoare, foarte rar cineva încearcă să facă aceasta, pentru că ea se va răzbuna neapărat, ele sunt foarte rele. Eu eram mică, mama îmi povestea asta. În satul lor o femeie spusese odată cum poţi să afli dacă o femeie e vrăjitoare. Şi iată, nişte copii mai mari l-au convins pe unul mic ca, atunci când vrăjitoarea va intra în casa lor, să înfigă repede un ac în masă, de jos în sus [în crăpăturile mesei]. Şi în aceste crăpături, între scânduri, trebuia să înfigi acul şi ea, zicea, când va dori să plece, nu se va mai mişca din loc. Şi iată, când vroia să plece, înfigeau acul în masă, ea se întorcea... Iar scoteau acul, iar vroia femeia să plece... Aşa au întors-o din drum toată ziua, toată ziua a stat acolo la ei...“ (Cerepanova, 1996, nr. 304, 80). O practică asemănătoare era utilizată şi la români: „Când îţi vine un strigoi în casă, şi dacă vrei să-l cerci, de-i strigoi, pune un ac fără ureche în uşorul uşii din afară, că tot va merge pân-la prag şi s-a înturna; şi pân-ce nu-l vei lua, nu se va putea duce, se teme“ (Niculiţă-Voronca, 579). În mod asemănător puteau fi văzute şi duhurile aerului, personificări ale unor fenomene meteorologice (vânt, vârtej, balauri etc.): „De multe ori nu putem şti dacă e sau nu balaur în nor. Ca să ne convingem despre aceasta, să stăm cu faţa către norul în care credem că e balaur şi să ne împungem cu un ac în mijlocul pieptului: de va fi balaur în nor, atunci vom vedea cum plesneşte repede cu coada în toate părţile, că balaurul simţeşte înţepătura acului“ (Gherman, 138).

2.4.2. **Cuţitul**

Cuţitul este întrebuinţat în diverse descântece, în calitate de element de prim rang în recuzita descântătoarelor. Cuţitul „cununat“ (care a stat în brâul mirelui sau în sânul miresei când s-au cununat la biserică) are o importanţă deosebită în ritualul descântecelor. Într-un descântec „de pus cuţitul“ sunt activate circumstanţele consacrării instrumentului magic:

„Cuţit alămit,
De nouă ţigani alămat,
De nouă popi cununat,
De nouă oameni tăiat,
Cumpărat din Ţarigrad...“
(Gorovei, 1990, 144).

În alte cazuri, cuţitul furat sau găsit era valorizat pozitiv: „De ursit se face cu coasă de furat, cu secere de furat, cu cuţit de furat, cu ace de furat, că atunci e tare de leac“ (Niculiţă-Voronca, 531). Sau: „Ca să scape de friguri, bolnavul se duce duminică dimineaţă la fântână, cu o oală nouă şi cu un cuţit de găsit, nu vorbeşte nici la dus, nici la întors, şi nici în urmă nu se uită, umple oala cu apă, pune cuţitul în cruciş pe oală, face trei cruci şi zice în gând: «Când păgubaşul o mai pune mâna pe cuţitul ăsta, atunci să mă prindă frigurile pe mine»“ (Gorovei, 1990, 132). Cu valoare de *omen*, cuţitul putea oferi informaţii referitor la însănătoşirea bolnavului. În acest scop, cuţitul care se foloseşte în descântec se înfige în pământ după uşă sau în altă parte. După ce se descântă „de junghi“, de exemplu, cuţitul se înfige în pământ, unde este lăsat trei zile; dacă este ruginit când este scos, este semn că bolnavul nu se va vindeca. „Dacă-i pică cuiva, în timpul ospăţului [botez] cuţitul sau furculiţa jos şi se împlântă în pământ, e un semn rău, căci se crede că copilul va muri de o moarte nenaturală“ (Marian-1, 1995, 124). Cei care se tem că pot fi victimele unor vrăji pun noaptea sub cap un cuţit cu vârful în afară. Obiectele utilizate în acest caz pot fi mai multe (vătrai, topor, cuţit şi mătură), pentru ca, prin potenţarea valorii fiecărui obiect, să se obţină protecţia sigură. Se spune că mătura şi vătraiul „alungă“, iar toporul şi cuţitul „taie“ farmecele. „Cuţit dacă pui noaptea sub cap, cu vârful afară, nu se pot apropia farmecele, vin până aproape şi fug“ (Niculiţă-Voronca, 578). „Îl hotărăşte pe cel mort cu un cuţit stricat, cârlţi, tămâie, praf de puşcă şi înconjurând mormântul cu vârful cuţitului tras de pământ zice: «Am umblat, locul ţi-am căutat, hotar îţi fac, să nu mai ieşi din acest loc»“ (Marian-3, 1995, 314); „În groapă, când sunt gata să toarne pământ peste mort, pun la picioare un fus, iar la cap un cuţit, sau dimpotrivă, şi zic: «de-o veni strigoiul de la răsărit, să se înţepe în cuţit; iar de-o veni de la apus, să se înţepe-n fus»“ (Candrea, 1944, 150). În practicile oraculare, când fetele mergeau să ghicească la răspântii, se aşezau pe vine şi trăgeau

cu un cuţit un cerc în jurul lor, zicând: „Dracilor, veniţi, faceţi gălăgie, dar în cercul nostru nu intraţi“ (Iongovatova-Paşina, 51). Alteori, cuţitul nu este menţionat expres în cadrul ritualului – esenţială era tragerea cercului magic: „fetele aprind o lumânare şi merg pe câmp, unde fac un cerc, zicând: «Dracilor, veniţi la noi, duhul apei, vino la noi, drăcuşorilor, toţi veniţi la noi, până la linie, că fetele se duc la dracu», după care ascultau: dacă auzeau clopoţei, se vor căsători; dacă i se părea cuiva că se tăiau scânduri, era semn că va muri. După aceea ieşeau din cerc astfel: «Dracilor, plecaţi toţi de la noi, fetele pleacă de la drac şi dracul de la fete»“ (Pomeranţeva, 1985, 205). Cuţitul îşi dezvăluia valenţele benefice şi dacă îşi începea acţiunea de purificare după ce răul începuse să se manifeste: prin simpla înfigere în pământ el putea opri grindina care se abătuse asupra satului.

Utilizat ca obiect specializat al arsenalului farmecelor de dragoste, în virtutea funcţiei sale de bază, cuţitul îşi punea în evidenţă calităţile sale nefaste. El era un instrument de distrugere perfecţionat (în cazul precizării unor atribute specifice), potrivit pentru „îmboldirea“ persoanelor vizate, considerate a fi întârziat în achitarea de unele sarcini faţă de cel ce performa actul magic. Farmecele de dragoste îl aveau în vedere pe ursit, care întârzia nepermis de mult îndeplinirea destinului comun pe care îl avea cu fata care apela la asemenea agenţi:

„Cuţit alămat...
Eu te-nfig,
Tu să te-nfigi:
În mâinile,
În picioarele,
În maţele,
În genele,
În sprâncenele,
În urechile lui ...
Şi să nu tacă din gură
Pân nu m-o vedea pe bătătură“
(Ionaşcu-Mândreanu, 88).

În cadrul farmecelor de dragoste, cuţitul era utilizat şi în calitate de marcator sacru al destinului: ursitul era astfel fixat, prin intermediul lui, alături de fata care performa ritul. Farmecul în discuţie doreşte să stârnească pasiunea în inima viitorului soţ prin intermediul ajutorului supranatural, pajura înfocată; pentru realizarea vrăjii era însă nevoie de asigurarea unui suport material, înfigerea cuţitului în pământ fiind un gest simbolic, care ne trimite cu gândul la străpungerea rituală a unei statuete (de lut sau de ceară):

„Eu nu-nfig acest cuţit
Nici în lut, nici în pământ,
Ci-l înfig în inima
Celui ce mi-i împărţit.
Sâmbătă seară
Am ieşit afară
Şi m-am uitat la deal
Şi n-am văzut nimic,
Şi m-am uitat la vale
Şi iar n-am văzut nimic,
M-am uitat la asfinţit
Nici atâta n-am văzut,

M-am întors spre răsărit
Şi-ntr-acolo am văzut
Pajură împăjurată
Cu foc îmbrăcată,
Cu foc încinsă,
Cu foc cuprinsă.
Şi cum am văzut-o
Am şi întrebat-o:
– Unde mergi tu, pajură,
Aşa de-mpăjurată
Şi-aşa de-nfocată,
Cu foc încinsă,
Cu foc cuprinsă?
– Mă duc codrii să-i pârlesc,
Câmpii ca să-i vestejesc,
Văile ca să le sec
Şi pietrele să le crăp!
– Lasă codrii să-nfrunzească,
Câmpiile să-nflorească.
Văile ca să-nfrunzească,
Pietrele să se mărească!
Da' te du la omul meu
Cel ales de Dumnezeu
Şi mie dat,
De oameni buni îndreptat,
Şi cu foc îl îmbracă,
Şi cu foc îl înfoacă,
Şi cu foc îl încinge,
Şi cu foc îl strânge,
Şi cu foc îl cuprinde,
Şi cu foc îl aprinde.
Foc pe gura cămăşii îi bagă
Şi la inimă i-l aşază"
(Marian, 1996, 18).

Descrierea practicii magice aferente acestei vrăji este aceasta: „dacă o fată şi-a pus ochii pe un fecior, dar se teme că acela nu o va lua de soţie, ca să fie mai sigură că feciorul respectiv îi va fi bărbat, ea îi face pe ursită. Iese într-o sâmbătă seara în cornul sau chietoarea casei c-un cuţit în mână şi, înfigându-l în pământ, rosteşte de la început şi până la sfârşit versurile vrăjii acesteia" (*idem*). După cum am văzut, farmecele de dragoste nu presupuneau numai aducerea persoanei dorite, ci, în cazul unor rivali, anihilarea acestora. Dacă cineva simte împunsături de cuţit (*junghiuri*) în întreg trupul, la inimă sau la cap, aceluia „i s-a pus cuţitul". Cuţitul este vrăjit cu o incantaţie magică, fiind menit (ursit sau sorocit) unei persoane sau unei operaţii. Apoi este înfipt în pământ, după uşă, în grindă, într-un lemn de alun, într-un pui de găină viu, într-o broască sau într-un om făcut din pământ etc. Ciobanii îşi înfig cuţitul în propriul lor ciomag. Cuţitul este ţinut înfipt atâta timp cât se doreşte chinuirea duşmanului. Dacă se doreşte moartea acestuia, nu se mai scoate. Iată în acest sens şi o mărturie din secolul al XV-lea: „În dosul casei am o grădină; e lipită de grădina vecinei. Într-o zi am văzut că cineva croise, nu fără stricăciuni, o trecere prin grădina ei şi a mea. M-am plâns vecinei, supărându-mă un pic, drept să spun mai mult de pagubă decât de trecerea aceea... Vecina, furioasă, a plecat bodogănind ceva. După câteva zile, numai ce simt nişte dureri de burtă cumplite şi nişte junghiuri dinspre stânga spre dreapta, de parcă mi-ar fi străpuns cineva pieptul cu două săbii sau cuţite". Vecina pusese sub pragul duşmancei sale „o păpuşă de ceară lungă de-o palmă, străpunsă din toate părţile, cu coastele

străbătute de două spelci chiar pe locul dinspre dreapta spre stânga şi dimpotrivă simţeam junghieturile acelea... Mai erau acolo şi nişte săculeţe cu fel de fel de grăunţe, seminţe şi oscioare“ (Delumeau, I, 86). Evident, în spiritul ambivalenţei actului magic, prin intermediul cuţitului se putea „întoarce“ şi acţiunea malefică a umanului: „La povestitoare se mâncau tare câinii, au fost călcat în nişte fapturi, aruncate să calce cei din casă, ca să se facă huit, trai rău în casă şi s-au început ei a se mânca. Un om străin a văzut, a scos iute cuţitul şi l-a pus în pământ şi pe loc câinii s-au liniştit“ (Niculiţă-Voronca, 577, 578). Alteori, actul magic al întoarcerii presupune atât anihilarea instrumentului, cât şi a expeditorului: „Un om din Horodnic a mers la o fată care era bolnavă de junghiuri, îi făcea alta pe ursită. Omul a cerut un cuţit şi un fir de usturoi şi a vârât vârful cuţitului prin usturoi, înfigându-l în scândura patului. Pe loc a început a curge sânge din pat, iar duşmanca ce-i făcuse în ceasul acela a murit“ (*idem*, 581).

Însă „punerea“ cuţitului este ambivalentă: „când, fie din cauza unei certe sau din altceva, un soţ şi cu o soţie se duşmănesc şi când orice stăruinţă de împăcare a fost zadarnică“, atunci se apelează la descântecul de pus cuţitul. Practica se desfăşoară în felul următor: „se ia un cuţit pe care l-a purtat un flăcău în ziua de cununie şi care n-a mai fost întrebuinţat până atunci la tăiere. Se înfige în pragul casei peste care va trece cel care este menit să se îndrăgostească şi se zice de trei ori:

«Cuţit argintat,
De 99 de ţigani lucrat,
De 99 de popi cununat,
De 99 de oameni tăiat,
Din Ţarigrad cumpărat,
Unde te-oi trimite, să te duci,
Unde te-oi înfige, să te înfigi,
Ca (N.) să nu mai poată sta,
Ca că nu mai poată bea...»“
(Pamfile, 1998, 132).

2.4.3. **Frigarea**

Fiind făcută din fier, era firesc să facă parte din arsenalul de protecţie împotriva maleficiilor. Prin urmare, nu este surprinzător s-o întâlnim, în calitate de obiect cu valoare apotropaică, în diferite descântece. Pentru sporirea valorii sale, frigarea este descrisă ca fiind un element ritual consacrat încă din clipa obţinerii sale: „De desfăcut de ursită se desface cu frigare din nouă ace, făcută din fier furat de la nouă case. Frigarea se face de către covali, cu mâinile la spate; e mică cât un cui. Cea mai bună frigare e aceea pe care o face de învăţătură, cu mâinile la spate, un ţigan ce încă n-a avut ciocanul în mâini. Frigarea s-o facă un ţigan care n-are ţigancă, cu mâinile la spate şi în pielea goală. Când e gata, n-o aduci în casă, ci numeri nouă pari din gard şi-o pui să stea acolo; numai când e cineva bolnav o aduci.

Acea frigare e bună, care e făcută de unul din doi fraţi gemeni“ (Niculiţă-Voronca, 571). O asemenea frigare constituia o protecţie deosebit de bună pentru femeile însărcinate sau lehuze; prezenţa unui astfel de obiect printre lucrurile ce constituiau „moştenirea de familie“ nu trebuie să ne surprindă: „La asemenea boală se desface de ursită, se ia nouă fiare de la nouă case, adică seceră, cuţit, coasă, topor şi altele şi cu frigarea de casă (căci fiecare gospodină trebuie să aibă frigare) care se înfierbântă în foc şi descântându-se se sting în apă neîncepută cu care se spală bolnava şi i se dă de băut. Frigarea e făcută de un meşter fierar iscusit care o face descântând şi cu mânile dinapoi. Frigarea e făcută din nouă bucăţi de fier adunate de prin gunoi de la nouă case neprimenite (care sunt luaţi dintâi, unde nici bărbatul nici femeia nu-i de al doilea). Asemenea frigare se păstrează din neam în neam şi se dă de zestre de la mamă la fată. Şi tot timpul cât femeia e îngreunată şi e lehuză, trebuie să doarmă cu frigarea sub cap“ (Leon, 151). Dar asemenea manifestări faste sunt nespecifice pentru acest instrument. Prin tradiţie, funcţia principală a ei era aceea de a *frige* sufletul ursitului, de a-l aduce neîntârziat, uneori, măcar în vis, la solicitarea fetei care comanda sau realiza această practică. „În Oltenia, iată cum se face de ursită: faci o frigare din fier părăsit ce-l găseşti, o pui în foc până ce se înroşeşte şi zici: «Cum arde fierul, aşa să ardă inima cutăruia», pe urmă prinzi fierul în cleşte şi-l roteşti în vânt, făcând roate de foc întocmai precum fac copiii punând o surcică cu un capăt în foc, iar după ce s-a aprins o ţii cu mâna de celălalt capăt şi tot iute, iute o învârteşti roată, de rămân numai nişte cercuri de scântei de foc din ce în ce tot mai slabe. Şi aşa frigare înroşită învârtind-o tot roată-n vânt, zici: «Cum scânteie şi se roteşte fierul aşa să se rotească şi să scânteie cutare de junghiuri şi de durere, ca şerpele să se zvârcolească». Pe urmă răcesc fierul aşa în apă rece neîncepută, zicând: «Cum bolboroseşte apa aceasta şi cu nimic pe lume nu se poate astâmpăra, aşa cutare să nu poată sta de boală, de durere, de junghiuri, de cuţite şi de usturime, şi ieu somnul lui, şi ieu odihna lui din toate încheieturile, din toate părţile, din părul lui şi până în unghiile mânilor lui şi a picioarelor lui»“ (Sevastos, 1990, II, 165).

Frecvent se întâlnesc însă cazuri de neconcordanţă între textul vrăjii şi finalitatea acesteia. Astfel, s-au şters practic deosebirile existente între vraja concretă de aducere – în realitate – a ursitului şi practica având pronunţat mai degrabă un caracter oracular (deşi sunt menţionate şi eventuale jertfe animale). Într-o serie de farmece de aducere a ursitului în cadrul practicilor divinatorii, actul magic al frigerii este realizat atât prin intermediul ajutoarelor demonice, cât şi nemijlocit, de performerul vrăjii:

„M-am sculat marţi dimineaţă
Înaintea tuturor mahalagiilor,
Înaintea tuturor prietenilor.
Mă uitai în sus,
Mă uitai în jos,
Mă uitai la răsărit,
Mă uitai la apus.
Când, la apus,
Zării o grădinuţă;
Când, în grădinuţă,
O tăbliţă;
Când, pe tăbliţa ceea, un jar mare:
99 de draci,
99 de drăcăriţe,
99 de pui de draci
Frigea carne de viţel.
O frigea
Şi-o ardea.
– Nouăzeci şi nouă de draci...
Nu frigeţi carnea de viţel
Ş-o ardeţi
Şi, nouăzeci şi nouă de draci...
Vă duceţi la ursitoarea lu' Alisandru
Şi-i frigeţi inima ei
Ş-o ardeţi.
De o-ţ găsi-o la masă şezând
Şi mâncând,
Lingura din mână să i-o zvârliţi (...).
Aşa s-o aduciţi:
Trăsnind,
Plesnind,
Prin spini,
Mărăcini,
Numai sânge făcând-o,
Prin garduri fără pârleazuri,
Pe drum fără cărare,
Prin pădure fără sânii...“

Dacă în planul mitic este avută în vedere hărţuirea prin foc a ursitului, la propriu şi la figurat (a se vedea şi farmecele de aducere a ursitului prin intermediul variatelor ipostaze ale focului magic), în plan concret, „cu frigarea descânţi. O bagi în foc şi-o înfigi în inimă de găină. Zici:

«Nu-nfig frigarea în inima de găină,
O-nfig în inima ursitorii lu' Alisandru,
Care-a fi de la Dumnezeu lăsată
Şi de oameni buni îndemnată».

Şi aşa o suceşti în foc. Descânţi trei zile la rând: marţi seara, joi seara şi sâmbătă seara...“ (Vasiliu, 21-23). Aceeaşi temă este întâlnită într-un farmec asemănător. Dacă în primul caz agentul magic e prezentat într-o ipostază specifică petentului din descântece, el implorându-i pe demoni să-l ajute, realizând în plan mitic dezideratul terestru, în vraja de mai jos actantul este un vrăjitor puternic, localizat într-un topos specific (vecinătatea munţilor Galileului), care-i deposedează fără prea multe scrupule pe demoni de una din uneltele lor malefice în vederea executării farmecului:

„Ieşii pe prispă-afară:
Mă uitai în sus,
Mă uitai în jos,
Mă uitai în munţii Garoleii,
Nu văzui nica.
Văzui nouă draci
Cu nouă drăcoaice,
Cu nouă faraonoaice.
Tot striga în gura mare că iau frigarea.
Iar diavolul cel mare spunea că n-are frigare...“

De această dată, vraja se dovedeşte a fi deosebit de puternică, prin concentrarea masivă de putere magică: actantul îi şantajează pe demoni, pe care îi obligă să urmărească persoana vizată, ursita; fermecătorul însuşi, prin intermediul instrumentului demonic – frigarea – acţionează în cele două planuri în vederea atingerii obiectivului dorit. Fiindcă este vorba de o practică ignică, este firesc să apară menţiunea unor topoi aparte, vatra şi hornul, în care se desfăşoară vraja:

„... – Taci,
Nu mai plânge,
Nu te mai olicăi,
Că ţi-oi da frigarea
Şi Ileana s-a hodini.
Da' voi să nu vă culcaţi,
Să nu vă hodiniţi,
După ursitorul Ilenei să porniţi (...).
Eu nu-nfig frigarea
Nici în vatra focului,
Nici în piciorul hornului,
Şi-o-nfig în inima lu Vasile..."

Enumerarea părţilor ce trebuie să fie atacate de frigarea mitică ne face să ne gândim că era posibilă utilizarea, în cadrul acestui tip de vrajă, a unei statuete magice sau, în orice caz, a unei reprezentări a persoanei agresate, în care actantul să poată înfige frigarea:

„... Frige-l,
Frigăreşte-l,
Prin rărunchi,
Pe sub rărunchi,
Prin rânză,
Pe sub rânză,
Prin maiuri,
Pe sub maiuri,
Prin plămâni,
Pe sub plămâni,
Prin maţe,
Pe sub maţe,
Prin osânză,
Pe sub osânză,
Prin inimă,
Pe sub inimă,
Prin aţa buricului,
Prin ţevile trupului.
Prin vis să-l visez,
Aievea să-l văz;
Minte să-l ţiu,
În casă să-l spui..."

Fata care performa această vrajă repeta în plan terestru doar câteva din operaţiunile mitice: „faci cu frigarea-n foc şi inimă de găină. Nu-ţi faci cruce. Pui frigarea la cap şi cunoşti aievea ursita dumitale" (Vasiliu, 24-26).

Aşa cum am mai văzut, practicile de ursită nu se mulţumeau mereu numai cu informaţii referitoare la perechea lipsă, cu aducerea acesteia, în vis sau în realitate. În cazul în care aceasta se legase de altcineva, vraja trebuia să remedieze acest neajuns, alungând-o pe intrusă, cel mai adesea, omorând-o: „De ursită se face mai ales spre Andrei. Se face cu nouă potcoave, cu nouă fuse, cu nouă ace, cu trei cuţite şi cu o coasă înfierbântată la foc la miezul nopţii. Apoi le scoate afară şi le stinge cum ştie, descântând. Dacă face să moară cineva anume, îi aruncă femeii aceleia apa, să calce

şi atunci se îmbolnăveşte. Pentru ca să-i desfacă, trebuiesc tot aceleaşi instrumente înfierbântate şi stinse în apă, din care de trei ori bea şi se scaldă bolnava. Un ac i se înfige în piept, cu vârful în sus, iar pe coasă şi pe potcoave trei zile trebuie să doarmă în pat“ (Niculiţă-Voronca, 580). „Ca să-l omoare pe cineva, se face duminică până în ziuă frigare la covali, îndărăt (cu mânile la spate) şi cu frigarea înfierbântată în foc se descântă. Acela căruia i se face, dacă ştie, – să taie îndată cu toporul în prag, căci taie farmecul; ce a fost să cadă pe el, cade pe prag“ (*idem*, 571). Acel care ştie că i se face sau că i s-a făcut o asemenea vrajă poate apela, dacă nu trece prea mult timp de la declanşarea farmecului, la actul magic al întoarcerii acestuia. Aşa cum am văzut că se întâmpla şi în cazul legăturilor, era nevoie de aceeaşi „cheie“ pentru desfacerea vrăjii. Iată un alt tip de vrajă de ursit, pentru readucerea la soţie a soţului agresat (în care, de altfel, sunt utilizate aceleaşi linii ale subiectului): „Când face de ursit, bate frigarea cu ciocanu-n vatră şi zice:

«Cum arde focu-n vatră
Aşa să ardă inima-ntr-însul».

Frigarea aşa e ca de-un cetvert de lung şi ea de-amu are un cap şi-n loc de picioare două, are unu în chip de şurub, şi mâinile tot în chip de sfredel. Şi are şi jos aproape de picior două sfredele ca două mâini. Şi aista-i «bărbat». Da «femeia» tot aşa-i făcută, da numa în cap în loc de gâţă are aşa tot un fier cu belciug care spânzură de cap. Şi-o zis că le-nfierbântă roşu-n foc şi dacă vrea să facă de dragoste, le bate-o zis că-n... şi apă, cum se duce fieru-n vatră, aşa o zis că-l arde pe acela la inimă şi vine nebun de-o ia pe acea fată. Când le bagă-n apă zice:

«Să nu-i dai hodină la aşternutu lui,
Să vie pân pădure făr’ di ruşine
Cu mâinile-ntinse
Cu gura căscată.
Să nu şadă cu nişte fete frumoase,
Nici cu neveste grase.
Pe toate să le urască,
Numai pe nevasta lui s-o iubească...»“
(Golopenţia, 232-233).

Alte vrăji de întoarcere au o structură diferită. Descântătoarea, şi ea în postura unui atotputernic mitic vindecător, îl eliberează pe suferind repetând în sens invers gestul înţepării cu frigarea malefică:

„... În inima cutăruia băgată.
Eu înainte-i ieşii,
Mâna-n piept i-o pusei,
Frigarea din mână i-o luai,
Mai tare o-nroşii,
Mai tare o-mbujorai
Şi-n inima lui înapoi i-o băgai
Şi pe el îl lăsai
Curat,
Luminat,
Ca maica ce l-o făcut,
Ca Dumnezeu ce l-o lăsat...“

Pentru a „nimeri“ tipul de frigare utilizat de vrăjitor, se impune respectarea unui ritual aparte, care se bazează pe elemente consacrate: „Descânţi cu nouă fiare de nouă feluri; când vine acela de-l arde la inimă, îl stingi în vin sau în apă. Apa o torni la pragul uşii unde te cheamă; frigarea o-nfigi acolo la pragul uşii. Dacă-l arde la inimă, are leac“ (Vasiliu, 58-59); sau: „De bolnava n-are să mai scape, au semn că fiarele nu se înroşesc, chiar cât de mare ar fi focul, iar de va scăpa, fiarele se fac roşii“ (Sevastos-2, 162). Alteori, pentru desfaceri se foloseau alte obiecte şi elemente magice: „La desfăcut se toarnă apă din casă pe fereastră, apă pe fundul cofei, pe o coasă înfierbântată. «Cum taie coasa toate ierburile şi buruienile, aşa să taie tot răul şi făcătura de la N.» În apa aceea desface descântând astfel: «Cine mi-a făcut cu o mână, eu desfac cu două; cine cu două, eu desfac cu trei», până la nouă. Pe femeie o spală şi-i dă să beie; apa o pune sub pat, să steie trei zile, apoi o aruncă în drum. Femeia ce a făcut vine să ceară ceva, dar să nu i se dea nimic, că nu ajută desfăcătura“ (Niculiţă-Voronca, 580). În cazul în care agresiunea se făcuse asupra unei femei însărcinate, în vederea pierderii acesteia şi a încheierii în acest fel a destinului aşteptat de petent, descântecul îşi concentra puterea tocmai pe ideea păstrării căsătoriei, a legăturii sfinte dintre soţi. Nu se doreşte „amestecarea“ celor două potenţiale gospodării, şi, prin urmare, farmecul de întoarcere se desfăşoară exclusiv în casă, într-un spaţiu sacralizat, aflat sub tutela strămoşilor protectori, simbolizaţi aici de *meşter-grindă:* „Presupunându-se că bolnavei i s-a făcut pe ursită şi temându-se ca nu cumva să moară în cele mai crâncene dureri ale naşterii şi ale ursitei şi pe urmă să-i ocupe locul fata bătrână sau văduvă, care i-a făcut pe ursită, una din femeile adunate, care se pricepe în ale descântării, apucă degrabă un topor, merge mai întâi în unghiul casei de cătră icoana spre răsărit, şi, făcând acolo cruce cu toporul, zice:

«Ho! vacă roşă,
Poroşă,
Ho! vacă neagră,
Poneagră.
Nu-ţi amesteca
Blidele
Şi lingurile,
Şi strachinile;
Nu te asupri,
Nu te nărăvi,
Nu te năvăli,
Nu te năpusti,
Copiii nu-mi sărăci!
Nu te amesteca,
Nu te apuca.
Nu amesteca
Copiii tăi cu-acesteia!
Nu te apuca
Oalele,
Tindeicile
Şi strecurătorile,
Casa
Şi masa.
Că de te-i apuca
Şi te-i amesteca,
Cu toporul acesta
Capul ţi-oi tăia!»

După ce a sfârşit de rostit cuvintele acestea, împlântă toporul în unghiul casei. Apoi merge la celelalte unghiuri şi face asemenea. În urmă, se duce la *meşter-grindă*, de este, împlântă într-acesta toporul, din toate puterile, şi acolo îl lasă apoi peste toată noaptea următoare. În chipul acesta se crede şi zice descântătoarea că leagă pe femeia ce-a ursit şi dezleagă pe cea îngreunată, care născând, se mântuieşte de moarte şi se însănătoşează" (Marian-1, 1995, 36).

2.4.4. **Fusul**

Ruşii, în timpul descântecului pentru îndepărtarea durerii din coaste, luau trei fuse, cu care înţepau de trei ori locul dureros (Pavlova-Tolstoi, 13). Vrăjitoarele din Pocuţia îi tratau pe copii în caz de deranjament stomacal astfel: puneau pe stomacul copilului un vas înfierbântat, ţineau în mână nouă linguri, un ac, un fus, un cuţit şi descântau, „scoţând" boala cu lingura, cosând-o cu acul şi „torcând-o" cu fusul (*idem*). În general fusul era considerat ca având o puternică încărcătură magică, fiind unul din principalele instrumente utilizate în procesul torsului. Ca să te fereşti de junghiuri trebuia să nu laşi pe pat furca şi vârtelniţa cu care lucrezi cânepa sau inul, iar fusul gol să nu fie ţinut în casă (la români, Niculae, 178). Cu ajutorul fusului, lăsat în fântână, putea fi adusă ploaia; în vederea împiedicării dezlănţuirii ploii nefaste, cu grindină, dacă instrumentul era scos afară din casă, împreună cu alte obiecte rituale, grindina sau tunetul puteau fi alungate (Pavlova-Tolstoi, 13). Pentru a anihila puterea nefastă a farmecelor, se recomanda: „Fus părăsit să baţi în pământ, la capul bolnavei: «Cum s-a părăsit fusul şi n-are fir să toarcă, aşa să n-aibă drum acelea care fac». Îl baţi în trupul aceleia şi o descânţi de ursită, să se întoarcă pe ea" (Niculiţă-Voronca, 581). În Bihor se împlântă în pământ un fus cu aţă roşie şi-l udă şase săptămâni cu apă de la fântână, să sporească laptele (Pavelescu, 1944, 40). Alte vrăjitoare iau un sac plin cu paie, trei fuse, trei sule, trei pile, o farfurie cu tărâţe, sare şi un ban de aramă. Luând pe rând fusele şi celelalte obiecte, împung sacul cu paie, zicând: „Eu nu împung paiele din sac, ci împung în inima cui a dus laptele de la Joiana. Aşa să nu iasă răul din el, cum nu va ieşi fusul de bună voie din paie. Îl împung prin faţa obrazului şi prin creierul capului, prin brânci şi picioare, prin toate vinele, prin toate oasele, să nu poată dormi, să nu poată mânca, să nu se poată culca, să nu se poată alina, până laptele la Joiană înapoi l-a da. Până atunci să n-aibă stare şi alinare cum nu are apa pe mare." Descântecul se repetă de nouă ori (Pavelescu, 1945, 70).

Personajele mitologice puteau stăpâni meşteşugul torsului sau al ţesutului, dar în acelaşi timp, performarea lor sau utilizarea unor obiecte

folosite în acest proces putea să le ţină la distanţă, să le contracareze efectele malefice. Bulgarii puneau în leagănul copilului un fus, pentru a-l feri de deochi sau de acţiunea nefastă a forţelor necurate (Pavlova-Tolstoi, 13). La fel, în perioadele critice, în care spiritele punitive de tipul Sântoaderilor îşi puteau face apariţia la şezători, veghind la respectarea interdicţiilor legate de tors, fata putea să afle dacă era în preajma demonilor neîndurători întorcând fusul în sus. În acelaşi timp, la sloveni, de exemplu, Perechta, în perioada Crăciunului, controla fiecare casă, pentru a vedea dacă torcătoarele au încheiat muncile şi dacă postul este respectat. Neascultătoarele erau pedepsite înfigându-li-se un fus în pântece (*idem*, 14-15). La sârbi vrăjitoarea folosea, pentru a zbura la sabat, sulul de urzeală sau un fus (Slaşciov, 83). Acelaşi personaj putea dăuna tuturor vacilor din sat, dacă înconjura ocolul vitelor cu o sfoară de cânepă, atunci când animalele plecau la păşune (Sumţov, 1889, 600). Tot la sârbi, imediat după naştere se agăţa la horn un fus, de care se prindea un căţel de usturoi, pentru ca nou-născutul să fie ferit de farmecele vrăjitoarelor (Pavlova-Tolstoi, 14). Dualismul actului ritual, al simbolicii obiectului, se explică, pe de o parte, prin apartenenţa personajului la categoria originarului, el fiind cel care i-a învăţat pe oameni meşteşugul. Aceştia, la rândul lor, dobândind *cunoaşterea*, devenind buni ţesători, torcători etc., *ştiind tot*, se pot folosi de inventarul respectiv pentru a izgoni maleficul, căruia i se aminteşte astfel că respectiva persoană este la curent cu *marile taine*, că este *iniţiată*. De multe ori, pentru *a îmbuna* (şi nu a goni) o astfel de fiinţă, i se aduceau variate ofrande, care sugerau apartenenţa acestora la categoriile sus-menţionate. Ruşii, sârbii lăsau pentru *rusalki*, *samovile*, în apropierea izvoarelor, bucăţi de pânză, caiere etc. (Vinogradova-Tolstaia-2, 1994, 35). La cehi se coceau plăcinte rituale pentru alungarea frigurilor. Fetele bolnave de friguri trebuiau să înconjoare în fugă un iaz, aruncând în el succesiv o bucăţică de pâine, un fus, o mână de in, obiecte care trebuiau să reţină duhul bolii în locuinţa lui subacvatică (Pavlova-Tolstoi, 13). Străvechea zeiţă akkadiană Lamaѓtu, personificare a bolilor copiilor, era adesea reprezentată alături de atributele ei fireşti, pieptenele şi fusul (*Mifologiѓeskij slovar'*, 305).

Ca şi alte obiecte din instrumentarul casnic, fusul era utilizat ambivalent, atât pentru trimiterea farmecelor, cât şi pentru întoarcerea acestora. Sârbii credeau că copilul nu trebuie să fie lovit cu mătura sau cu fusul, pentru că nu va mai creşte. Dacă acest lucru se întâmpla, trebuia să loveşti cu fusul în podea şi să spui: „Să creşti până-n grindă!“ sau să scuipi de trei ori fusul (Pavlova-Tolstoi, 19). Era deci firesc să întâlnim acest obiect

încărcat cu sacralitate şi în practicile magice de manipulare a dragostei. În Bulgaria, de Schimbarea la Faţă, femeile care bănuiau că soţii le înşală, luau o floare a soarelui, făceau la mijlocul ei o gaură cu fusul şi se uitau prin ea, pe ascuns, la bărbaţi. Această practică trebuia să „întoarcă“ iubirea acestora, aşa cum „se întoarce“ după soare şi floarea (*idem*, 13-14). Alături de ulcică, melesteu etc., fusul putea fi utilizat pentru a grăbi sosirea ursitului sau, prin extensie, pentru „în-toarcerea“ atenţiei persoanelor vizate către fetele ce realizau acest act magic: „O metodă de a aduce flăcăii la şezătoare era aceea de «a întuma fusul» cu susul în jos şi de a toarce din vârful caierului. Când s-a tors suficient tort ca să se poată face ghem, se aşezau câte două fete cu spatele una către cealaltă şi aruncau ghemul de la una la alta spunând: «Vine (*numele feciorului dorit*)»; i se răspundea: «Vine tare ca vântu,/ De se scutură pământu,/ Cu stropşele în obdele,/ Cu furnici în optinci,/ Stropşi-l, Doamne, pân-aici!» Apoi tortul era dus la casa cea mai apropiată, care găzduia o altă şezătoare, şi fetele legau cu el poarta casei respective, după care se reîntorceau la casa lor“ (Bilţ, 25-26). Datorită intensiunii sale magice, fusul impunea respectarea unor reguli de comportament magic: astfel, se spunea că fusul împrumutat nu se ia înapoi, „că poate a făcut cineva de ursită pe el sau e fermecat şi se leagă de femeia care-l calcă. Chiar dacă femeia care l-a cerut cu împrumut nu ştie farmece, el îţi poate aduce junghiuri şi ură în casă“ (Niculiţă-Voronca, 1069-1070). De aceea fusul era folosit şi în cadrul practicilor de „ursită“, când femeia invidioasă o putea pedepsi pe rivala ei în ale iubirii. Pentru a întoarce vraja, „vâri fusul în chiotoarea casei. O femeie nu putea naşte, s-a necăjit o săptămână; descântătoarea a venit şi a vârât fusul numai până la jumătate în colţul casei, dinăuntru, şi femeia a născut“ (*idem,* 580). Alteori era nevoie de un fus consacrat: „Fus părăsit să baţi în pământ, la capul bolnavei: «Cum s-a părăsit fusul şi n-are fir să toarcă, aşa să n-aibă drum acelea care fac». Îl baţi în trupul aceleia şi o descânţi de ursită, să se întoarcă pe ea“ (*ibidem,* 581).

O acţiune asemănătoare cu cea a fusului o are **vârtelniţa**. Învârtirea, întoarcerea „roţii destinului“ se putea realiza cu succes în urma vrăjilor de dragoste: „Aducem apă de pe roata morii şi o punem într-un ulcior şi-l punem la foc ca să fiarbă, de să clocotească. După aceea luăm o vârtelniţă de pe care se deapănă torturile de cânepă şi-o ducem în podul casei şi o aşezăm în acel loc, unde iese mai gros fumul din horn. Vârtelniţa o învelim într-o haină de-a ursitului şi începem a învârti vârtelniţa îndărăt, zicând cuvintele ce urmează. E de notat că femeia care-şi aşteaptă ursitul trebuie să fie în pielea goală:

«Nu învârtesc vârtelniţa,
Ci învârtesc mintea lui N.
Şi gândul lui.
Să n-aibă stare,
Nici alinare,
Până la mine n-a veni,
Până cu mine s-a-ntâlni,
Pân' cu mine n-a grăi.
N-aibă stare, nici alinare,
Atâta într-un loc,
Cât arde un fir de păr în foc;
N-aivă fată frumoasă,
N-aivă văduvă rămasă,
N-aivă mamă,
N-aivă tată,
N-aivă cu nime a fi,
N-aivă cu nime-a grăi,
Pân' la mine n-a veni
Şi cu mine n-a grăi»"
(Bârlea, I., 336).

2.4.5. **Pene, cuie**

Alta a vrut să puie pe unguroaică să facă pe ursită. Să se ducă vrăjitoarea în pădure, în pielea goală, la un copac gros, tăiat, să bată nouă pene în inima lemnului şi să descânte, fie ei acolo. Şi cum or intra penele în inima copacului, – aşa intră şi moartea în trupul urâtei. Dar asta-i vrajă cu primejdie: poate să-ţi moară o soră, ori o rudă, care are tot un nume cu duşmanca.

Sadoveanu, 294

Am văzut că practicile de ursită aveau ca obiectiv principal pedepsirea rivalei în dragoste sau a iubitului trădător. Dacă însă, de cele mai multe ori, pedeapsa consta în îndreptarea forţată a atenţiei către petent sau în deturnarea atenţiei de la falsa ursită, manipularea unor obiecte magice în direcţia agresării fizice a destinatarului vrăjii este, prin excelenţă, de competenţa farmecelor cu ajutorul penelor şi al cuielor. Fie că aveau ca suport o reprezentare concretă a destinatarului (ca în cazul statuetelor, al păpuşilor, considerate a fi un dublu al acestuia), penele puteau fi aplicate mult mai simplu: fie prin conturarea simbolică a siluetei victimei, fie prin înfigerea într-un succedaneu rudimentar, care are prea puţine trăsături în comun cu destinatarul. Această simplitate a actului făcea posibile şi confuzii: – maleficiile nu mai ajungeau la destinatar, ci la cel care intra prima dată în contact cu ele – „De găseşte cineva la o latură de drum, prin luncă, prin pădure, în poieniţă, pene bătute în pământ într-o cioată sau într-un copac asemănuind chipul de om, de are cununie, ferească Dumnezeu, să nu se atingă să le scoată, că-i pace de cununia lui" (Sevastos-2, 162). În acest caz, vraja rostită în timpul înfigerii corpurilor ascuţite este cea care precizează atât natura daunelor, cât şi persoana căreia îi este destinată. Ea este cu atât mai periculoasă cu cât, pe de o parte, cum se vede din textul de

mai sus, exista posibilitatea de a dăuna unei alte persoane care purta acelaşi nume cu victima (neavând la dispoziţie, ca în cazul celorlalte vrăji, obiecte aparţinând victimei, pentru ca farmecul să-l poată identifica fără greş), şi, pe de altă parte, întoarcerea vrăjii era mult mai dificilă, dată fiind precizarea locului ce trebuia atacat (de cele mai multe ori era vizată chiar inima), fapt ce făcea inutile cele mai multe din practicile contra-farmecelor. Iată cum descriu povestirile populare aceste practici: „Dacă vreo femeie are mânie nedumerită asupra altei femei sau asupra altei fete, atunci nu o dată se întâmplă că-i face pe ursită ca să moară (...). Se duc în pădure, caută o teşitură sau o tulpină mai groasă şi mai înaltă, o îmbracă la fel ca pe o fată sau o nevastă, apoi încep a bate într-însa cuie sau pene de lemn ori fuse, de regulă şapte la număr, zicând la fiecare batere:

«Cum intră fusele Şi acul morţii
În vârful tulpinei, În N. cea urâtă,
Aşa să intre junghiurile Căreia-i fac pe ursită!»

Baterea cuielor, a penelor sau a fuselor în teşitura şi cercuirea butucului cu cercuri înseamnă că aşa s-o înţepenească junghiurile pe acea care a fost sorocită să moară. Făcându-se acestea, se zice şi se crede că aceea sau acela căruia i s-a făcut pe ursită, îndată cade la zăcare şi nu mult după aceea poate chiar să şi moară în cele mai crâncene dureri, dacă nu se află cineva care să-i desfacă, sau dacă nu se nimereşte cineva care cel puţin să taie cercurile de pe butuc şi să rupă cuiele înfipte în teşitură sau în tulpină“ (Marian, 1996, 55-56).

Alteori numărul penelor nu are prea mare importanţă: sunt bătute pene în tot atâtea puncte avute în vedere de trimiţător pentru ca vătămarea să fie suficient de gravă pentru a elimina pericolul pe care-l ilustrează destinatarul: „Se bat mai multe pene de lemn sau de fier, în diferite părţi ale copacului, spunându-se că se bat în mâinile, în picioarele, în capul sau în inima respectivului. În acest timp, cel menit suferă de junghiuri în mâini, picioare etc. Când penele ajung în inima copacului, cel menit moare“ (Muşlea-Bârlea, 475). „Unele vrăjitoare bat penele în pământ în chip de om dar nu toate deodată, ci tot pe rând, azi una, mâine alta, şi femeia se trudeşte cu moartea până ce-n sfârşit îi bate pana din dreptul inimii, când numaidecât trebuie să-şi deie sufletul“ (Sevastos-2, 163). Sunt situaţii în care vraja de ursit nu este deloc o practică simplă. Pentru a se asigura de reuşita operaţiunii, fermecătorul reuneşte un întreg complex de acte magice, fiecare în sine fiind suficient de puternic pentru a-i veni de hac împricinatului. Cumulul malefic este realizat şi pentru a împiedica o eventuală desfacere a vrăjii – atât în ceea ce priveşte numărul mare de pene înfipte în reprezentarea victimei, cât şi în

privinţa tipului de acte magice utilizate de fermecător: „Mai fac de ursită într-o ţernă propită, unde-i locul cel mai nimerit, se poate şi la pădure unde se retează un copac ca de un stat de om de la pământ, deasupra pe rătezătură bat un vârf de coasă lung de un deget, pe urmă nouă pene din orice soi de copac le baţi în şirag de-a lungul tulpinei; iei apoi tort de fuior periet de cânepă de vară şi îngrădeşti penele cum îngrădeşte bărbatul gardul, iar la picioarele tulpinei baţi un fus până la cununie. Când baţi vârful de coasă, zici: «Îţi bat în cap durere şi junghiuri şi neodihnă de moarte», iar la fiecare pană ce-o baţi din jos în sus, zici: «Îţi bat dureri şi junghiuri şi tăituri în picioare, în inimă, în ochi, în gură, în toate încheieturile, în toate ciolanele», iar când îngrădeşti gardul, zici: «Nu îngrădesc gardul, da-ţi îngrădesc gândul şi-ţi îngrădesc cuvântul, şi-ţi îngrădesc sporul şi-ţi îngrădesc mersul. Când tulpina şi penele acestea vor merge singure, atunci să mergi şi tu». Leagă rădăcina tulpinei cu piedică de mort, zicând: «Te leg şi te pecetluiesc şi te afurisesc, că precum nu merge mortul, aşa să nu poţi merge tu (*cutare*). Să te chinuieşti, să te prăpădeşti şi să te sfârşeşti. Moartă de junghiuri să cazi, şi la pământ să putrezeşti. Părechea ta să rămâie să se însoare cu nevastă ori cu fata cutare, că pe cât tu ai trăit şi tu ai petrecut, şi de trăit să trăiască, de petrecut să se petreacă. Şi eu leg şi pecetluiesc şi afurisesc, cine-a desface ce-am făcut, pe acela răul să fi căzut şi boalele, şi junghiurile, şi rălele şi durerile». Iei din ţărână din jurul fusului de la picioarele tulpinei, din surcele din capetele tortului de fuior şi de ai ştiinţă de-o femeie însărcinată a cărui bărbat ar voi să-l ieie fata pe care o vrăjeşti, o trimiţi să-i deie în mâncare, ori în ulciorul de apă când îi pe câmp, ori trimeţi anume o mâncare la o zi mare, iar când la facere, o prind junghiuri, săgetături şi moare de ursită. Orice femeie ce moare în timpul sarcinei sau până în patruzeci de zile, toate se presupun că mor de ursită“ (Sevastos, 1990, II, 162-163).

Ca şi în cazul vrăjilor prezentate mai sus, desfacerile se bazează pe întoarcerea actului magic malefic: „Drept aceea, bărbatul sau femeia care se crede că i-a făcut cineva pe ursită şi din cauza aceasta s-a îmbolnăvit aşa de tare, se duce, dacă mai poate, la un butuc sau un tumutug putregăios şi prinde a trage câte un cep dintr-însul, rostind în acelaşi timp versurile desfacerii:

«Eu nu trag cepurile,
Ci eu trag junghiurile,
Aruncăturile
Şi făcăturile
Din capul lui N...»“

Prin tradiţie, descântecele de ursită (desfacerile) sunt nevoite să facă faţă răului generalizat, care a afectat în întregime corpul persoanei agresate. De regulă, descântătorul nu poate intui imediat despre ce tip de farmec este

vorba şi care sunt părţile afectate. Prin urmare, restabilirea sigură a stării pacientului are ca element de bază enumerarea tuturor părţilor trupului omenesc, potenţiale centre agresate:

„... Din grumaz,
De sub grumaz,
Din piept,
De sub piept,
Din spate,
De sub spate,
Din inimă,
De sub inimă,
Din mâini,
De sub mâini,
Din deşert,
De sub deşert,
Din coaste,
De sub coaste,
Din picioare,
De sub picioare,
Din şezut,
Din născut.
Acu' le-am tras
Şi-afară le-am scos,
Din toate vinele
Şi din toate încheieturile,
Din mii şi sute
De vânuţe,
Din douăzeci
De degetuţe,
Din mii şi sute
De încheieturele,
Din douăzeci
De degeţele.
Din toate le-am tras,
Pe toate le-am scos..."

Vindecarea nu este considerată a fi suficientă în cazul practicilor de desfacere. Este nevoie şi de întoarcerea farmecului asupra celui care l-a trimis. Acest lucru se face pentru ca într-adevăr să se realizeze anihilarea acestuia, ca potenţial trimiţător într-un alt moment de nesiguranţă, cât şi pentru a dezamorsa vraja, care nu poate fi distrusă decât în momentul în care ea a stabilit un contact cu o fiinţă umană (nu mai are importanţă faptul că iniţial era menită cuiva):

„... Şi le-am sucit,
Şi le-am învârtit
Pe capul cui le-a mânat,
Pe capul cui le-a ţipat,
Pe toate mădularele lui,
Pe toată carnea lui
Şi pe tot trupul lui.
N. să rămână curat,
Luminat,
Cum Dumnezeu l-a lăsat!"
(Marian, 1996, 56-57).

Sunt situaţii în care actul desfacerii reprezintă, de fapt, o vrajă nouă, trimisă celui care a iniţiat schimbul de „replici". În acest caz, practica face referire la un motiv celebru al legendelor mitologice, este vorba de întrecerea vrăjitorilor. Actul desfacerii, al întoarcerii presupune doi actanţi magici, fermecătorul şi descântătorul. Actul vindecării este, de fapt, o competiţie care se declanşează între aceştia, al cărei rezultat final este dat numai de intensitatea puterilor fiecăruia: dacă vindecătorul are putere mai mare şi-l poate învinge astfel pe trimiţător, primul farmec este anihilat, cel care rămâne activ este

cel de întoarcere: „Desfăcutul de ursită se face cu lemn de răchită. De obicei, cei ce ştiu să desfacă, îşi aduc de la pădure un cărpănaş ce şi-l răsădesc acasă şi cu vrăji bat pene într-însul, iar cu apa cea desfăcută spală femeia şi îi dă să beie. Desfăcutul se mai face şi cu apă neîncepută din trei izvoare, puse pe fundul cofei în care se sting frigările până la nouă ori, iar apa cea cu care s-a spălat s-o azvârle asupra vântului însă niciodată înspre drum“ (Sevastos-2, 165). Alteori acest dialog între personajele sacre este surprins de descântecele de ursită (este adevărat, personajele care apar sunt componentele unei triade: vrăjitoare/desfăcătoare/agent magic). În acest caz, influenţarea trimiţătorului se face indirect, prin intermediul agentului malefic: „Au purces ursitoarele, făcătoarele de rele cu pene de lemn şi cu fiare şi cu maiuri de bătut, şi în pădure s-au dus şi cercuri şi rădăcină de copac de carpen au cercuit, şi chip de om au făcut, şi în inimă pene de carpen i-au bătut, şi l-a sfredelit şi l-au măcelărit; şi el când s-a trezit la baba (*cutare*) a alergat, şi ea i-a zis: «Nu te căina, nu te văicăra, nici în seamă nu băga», cofa cu gura-n jos va întorna, şi apă pe fund i-a pune, şi din gură aşa va zice: «Ho-ho-ho, cucoanele albe, cucoanele negre, cucoanele în toate porturile... Ho-ho-ho, boieri negri, boieri albi, boieri albaştri şi boieri verzi, – că fiarele în mâna dreaptă le va lua, în apă le va stinge şi în pământ le-abate, în casa (*cutărei*) cucoane va intra şi cu boieru-n pat nu veţi culca, şi cucoana la treabă nu veţi mâna, şi pe trebile sale stăpân nu vă veţi face... Ho-ho-ho, boieri albi şi boieri negri, boieri verzi şi roşii, cu muchia-n cap voi da, când fiarele în pământ voi bate, şi în casa boierului (*cutare*) nu-ţi intra, şi în pat cu cucoana nu vă veţi culca, şi stăpân pe treburile sale nu vă veţi face». Apa în care s-au stins fiarele, de pe fundul cofei, să o beie şi să se spele, şi atunci vor sta toate junghiurile şi durerile şi arsurile de la inimă“ (Rădulescu-Codin, Mihalache, 32). „Iei nouă pene din cucoşul plugului care ţine potângul şi zici: «de au făcut bărbat, bărbat să desfacă, că eu îi bat pana în creştetul capului. De i-a făcut cu cap, cu cap îi desfac, de i-a făcut cu prâsnelul de la plug, cu prâsnelul de la plug îi desfac, de i-au făcut cu cui de fier, cu cui de fier îi desfac, de i-au făcut la vatră de foc, la vatră de foc îi desfac, de i-a făcut la carpăn, la carpăn îi desfac, de i-a făcut la vadu lat, la vadul lat îi desfac, să se ducă pe pustie şi pe codri din vad în vad“ (Sevastos-2, 162).

Cu valoare apotropaică erau folosite cuiele nu numai în practicile de întoarcere a ursitei. Ilustrând însuşirea de a ţintui, de a ţine pe loc, cuiele erau bătute în practicile de destrigoire: „imediat după ce a murit bolnavul, se bate un cui de fier în laviţă, la capul mortului, şi se spune: «Atunci să vii, când a ieşi cuiu aiesta din laiţă»“ (Scurtu, 51). La bulgari, se bat cuie pe locul

unde au stat capul şi picioarele mortului pentru ca acesta să nu se facă strigoi şi pentru a nu mai urma şi alţi morţi. Se spunea uneori: „Când va învia fierul acesta, atunci să se ridice şi mortul“ (şi la sârbi, ucraineni, Tolstoi-5, 1994, 22). Evident, pentru a face rău membrilor familiei mortului, vrăjitorii luau un cui din sicriu, adus de la cimitir, şi făceau vrăji cu el, pentru ca ai casei să-l vadă mereu pe mort (*idem*). Tot în scop apotropaic, slovenii luau un cui din crucea de pe mormânt şi-l băteau în uşa grajdului pentru a întoarce vrăjile îndreptate împotriva vitelor (*ibidem*). La fel, cuiele bătute la capul parului apără lehuzele şi pruncii lor împotriva elfilor (Frazer, 1980, II, 191).

***

Încheiem aici prezenta noastră lucrare.

Fără a fi, evident, exhaustivă, am încercat să pătrundem într-un univers bogat în reprezentări, care cunoaşte variaţii minimale de-a lungul evoluţiei sale. Din Antichitate până în zilele noastre, practicile magice atribuite în general vrăjitoriei şi magiei negre constituie o importantă componentă a istoriei mentalităţilor, ce pune în evidenţă căutările neobosite ale omului, încercările sale (de cele mai multe ori zadarnice) de a-şi depăşi limitele şi de a fi mai mult decât un simplu *homo sapiens*, adică de a fi un *stăpânitor*.

Bibliografie

ADĂSCĂLIŢEI, Vasile, *Jocul cerbului în Moldova*, „Revista de Etnografie şi Folclor“, t. 13, nr. 5, 1968

AFANASIEV, A. N., *Drevo ĭizni. Izbrannye stat'i*, Moscova, 1982

AFANASIEV, A. N., *Poetiŭeskie vozzrenija slavjan na prirodu*, Moscova, I, 1865, II, 1868, III, 1869

AFANASIEV, A. N., *Vedun i ved'ma, în vol. Proischoĭdenie mifa. Stat'i po fol'kloru, etnografii i mifologii*, Moscova, 1996

AMMIANUS, Marcellinus, *Istorie romană*, studiu introductiv, traducere, note şi indice David Popescu, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1982

***, *Annales maximi*, în vol. *Proză narativă latină*, traducere de I. Teodorescu; studiu introductiv, prezentări şi note de Mihai Nichita, Editura Univers, Bucureşti, 1972

APULEIUS, Lucius *Măgarul de aur. Metamorfoze*, în româneşte de I. Teodorescu, Editura de stat pentru literatură şi artă, f.l.[Bucureşti], f.a.[1958]

AUGÉ, Marc, *Religie şi antropologie*, Editura „Jurnalul literar“, 1995

AVRAM, Vasile, *Liturghia cosmică. Constelaţia magicului. O viziune românească asupra misterului existenţial*, editată prin Universitatea Creştină Năsăud, 1994

AZBELEV, S. N., *Narodnaja proza*, Moscova, 1992

BAIBURIN, A. K., Lucius Lucius *ĭliéŭe v obrjadach i predstavlenijach vostoŭnych slavjan*, Leningrad, 1983

BAIBURIN, A. K., *Ritual v tradicionnoj kul'ture*, Sankt Petersburg, 1993

BALEEV, F. T., *O religioznych predstavlenijach zapadno-sibirskich tatar*, în vol. *Priroda i ŭelovek v religioznych predstavlenijach narodov Sibiri i Severa* (*vtoraja polovina XIX – naŭalo XX vv.*), Leningrad, 1976

BARAG, L. G., BEREZOVSKI, I. P., KABAŞNIKOV, K. P., NOVIKOV, N. V., *Sravnitel'nyj ukazatel' sjuĭetov. Vostoŭnoskavjanskaja skazka*, Leningrad, 1979

Basme populare româneşti, Editura Albatros, Bucureşti, 1977

BÂRLEA, I., *Cântece poporane din Maramureş. Descântece, vrăji, farmece şi desfaceri*, Editura Casei Şcoalelor, Bucureşti, 1924

BERNAND, André, *Sorciers grecs*, Fayard, Paris, 1991

BERNEA, Ernest, *Cadre ale gândirii populare româneşti*, Editura Cartea Românească, 1985

BETHENCOURT, Francisco, *Un univers saturat de magie. Europa meridională*, în vol. *Magia şi vrăjitoria în Europa din Evul Mediu şi până astăzi*, sub conducerea lui R. Muchembled, Humanitas, Bucureşti, 1997

BILŢ, Valeria, *Literatura şi obiceiurile vieţii de familie din Maramureş*, Editura „Grai şi suflet" – „Cultura naţională", Bucureşti, 1996

BILŢIU, Pamfil, *Contribuţii la cercetarea înmormântării pe Valea Someşului*, în vol. *Studii şi comunicări. Etnologie*, t. VII, Editura Academiei, Sibiu, 1993

BLOCH, Raymond, *Les Prodiges dans l'Antiquité classique* (*Grèce, Étrurie et Rome*), Presses Universitaires de France, Paris, 1963

BOCŞE, Maria, *Grâul – finalitate şi simbol în obiceiurile cu caracter agrar din Valea Barcăului*, „Anuarul Muzeului de Etnografie al Transilvaniei", Cluj-Napoca, 1977

BODEANU, N., Lucia S. FLORIŢA, O. CHARITON, C. GHIUŢĂ, Dan S. FLORIŢA, V. JURCONI, *Obiceiuri de înmormântare din zona Fârdea – Gladna – Zolt, jud. Timiş*, Tibiscus, 1975

BOT, Nicolae-1, *Funcţiile agrare ale colindatului*, „Anuarul Muzeului de Etnografie al Transilvaniei", Cluj-Napoca, 1977

BOT, Nicolae-2, *Cânepa în credinţele şi practicile magice româneşti*, „Anuarul Muzeului de Etnografie al Transilvaniei", 1968-1970, Cluj-Napoca, 1971

BOUCHÉ-LECLERQ, A., *Histoire de la Divination dans l'Antiquité*, I-IV, Paris, 1879-1882

BRĂTULESCU, Monica, *Colinda românească*, Editura Minerva, Bucureşti, 1981

BRIGGS, Katharine Mary, *The Fairies in Tradition and Literature*, Londra, 1967

BRILL, Tony, *Legendele românilor*, vol. I – *Cosmogonia*, vol. II – *Fauna*, vol. III – *Flora*, Editura „Grai şi suflet – Fundaţia Culturală Română", Bucureşti 1994

BUDIŞ, Monica, *Microcosmosul gospodăresc. Practici magice şi religioase de apărare*, Editura Paideia, Bucureşti, 1998

BUGA, Marin, *Tipuri de structuri compoziţionale în poezia rituală de invocaţie*, *Folclor literar*, III, 1969-1970, Timişoara, 1972

BUTURĂ, Valer, *Enciclopedie de etnobotanică românească*, Bucureşti, 1979

BUTURĂ, Valer, *Cultură spirituală românească*, Editura Minerva, Bucureşti, 1992

BUZILĂ, Varvara, *„Firul vieţii" în ciclul obiceiurilor de la naşterea şi moartea omului*, în vol. *Imagini şi permanenţe în etnologia românească*, Editura Ştiinţa, Chişinău, 1992

CANDREA, I. A., *Iarba fiarelor. Studii de folklor*, Bucureşti, 1928

CANDREA, I. A., *Privire generală asupra folklorului român în legătură cu al altor popoare*, Bucureşti, I, 1933-1934, II, 1934-1935

CANDREA, I. A., *Folklorul medical român comparat. Privire generală. Medicina magică*, Bucureşti, 1944

CANDREA, I. A., *Preminte Solomon. Legendele solomoniene în basmele şi credinţele noastre*, în *Cercetări folklorice*, Bucureşti, 1947

CARAGIALE, I. L. 1, *La hanul lui Mânjoală*; 2. *Calul dracului*, în vol. *Nuvele, povestiri, amintiri, varia*, Editura Minerva, Bucureşti, 1975

CASSIUS, Dio, *Istoria romană*, Editura Enciclopedică, Bucureşti, I, 1973, II, 1977, III, 1985

CĂLIMAN, Ion, VESELĂU, Cornel, *Poezii populare româneşti. Folclor din Banat*, Editura „Grai şi suflet – Cultura naţională", Bucureşti, 1996

CĂLINESCU, G., *Estetica basmului*, Editura Pentru Literatură, Bucureşti, 1965

Cele trei rodii aurite. O istorie a basmelor româneşti în texte, prefaţă, antologie, bibliografie şi traduceri de Viorica Nişcov, Editura Minerva, Bucureşti, 1979

CEREPANOVA, O. A., *Mifologiǿeskaja leksika russkogo Severa*, Leningrad, 1983

CEREPANOVA, O. A., *Mifologiǿeskie rasskazy i legendy russkogo Severa*, ed. realizată de *, Sankt-Petersburg, 1996

CHEVALIER, Jean, GHEERBRANT, Alain, *Dicţionar de simboluri, mituri, vise, obiceiuri, gesturi, forme, figuri, culori, numere*, vol. III, Editura Artemis, Bucureşti, 1995

CHITA-POP, Maria, *Muntele miresii*, antologie de *, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1991

CHIVU, Iulian, *Cultul grâului şi al pâinii la români*, Editura Minerva, Bucureşti, 1997

CIAUŞANU, Gh. F., *Superstiţiile poporului român în asemănare cu ale altor popoare vechi şi nouă*, Bucureşti, 1914

CICERO, *De Senectute*, *De Amicitia*, *De Divinatione*, with an English translation by William Armistead Falconer, Londra, Cambridge, 1946

CICEROV, V. I., *Zimnij period russkogo narodnogo zemledel'ǿeskogo kalendarja XV-XIX vv.*, Moscova, 1957

CIOBANU, Stanca, *Mărul şi creanga de măr – prezenţe semnificative în complexe ceremoniale*, „Revista de Etnografie şi Folclor", nr. 1, 1986

CIUBOTARU, Ion H.-1, *Cadrul etnografic al cântecului funerar pe Valea Şomuzului Mare*, „Anuarul Muzeului Etnografic al Transilvaniei" 1978, X, Cluj-Napoca, 1978

CIUBOTARU, Ion H.-2, Silvia CIUBOTARU, *Obiceiurile agrare – o dominantă a culturii populare din Moldova*, „Anuarul de lingvistică şi istorie literară", tom XXIX, 1983-1984, Iaşi

COELIUS ANTIPATER, L. *C. Flaminius nesocoteşte semnele divine*, în vol. *Proză narativă latină*, traducere de I. Teodorescu; studiu introductiv, prezentări şi note de Mihai Nichita, Editura Univers, Bucureşti, 1972

COMAN, Mihai, *Mitologie populară românească*, I, Editura Minerva, Bucureşti, 1986

COMĂNICI, Germina, *Semnificaţii etnologice ale darurilor la colindat*, în vol. *Studii şi comunicări. Etnologie*, t. VII, 1993, Editura Academiei, Sibiu, 1993

CONSTANTINESCU, Nicolae, *Lectura textului folcloric*, Editura Minerva, Bucureşti, 1986

CRISTESCU-GOLOPENŢIA, Ştefania, *Gospodăria în credinţele şi riturile magice ale femeilor din Drăguş* (*Făgăraş*), Bucureşti, 1940

CUCEU, Ion, *Obiceiuri şi credinţe în legătură cu ocupaţiile tradiţionale la Gârbou, judeţul Sălaj*, „Anuarul Muzeului Etnografic al Transilvaniei", Cluj-Napoca, 1973

CULIANU, Ioan Petru, *Eros şi magie în Renaştere. 1484*, Editura Nemira, Bucureşti, 1994

CULIANU, Ioan Petru, *Arborele gnozei. Mitologia gnostică de la creştinismul timpuriu la nihilismul modern*, Editura Nemira, Bucureşti, 1998

DAL', V. I., 1. *O pover'jach, sueverijach i predrassudkach russkogo naroda* (p. 1-87). 2. *Materialy po russkoj demonologii* (*Iz etnografiǿeskich rabot*) (p. 89-190) Moscova, 1997

DELCOURT, Marie, *Héphaistos ou la légende du magicien*, Paris, 1957

DELUMEAU, Jean, *Frica în Occident* (*secolele XIV-XVIII*). *O cetate asediată*, I-II, Editura Meridiane, Bucureşti, 1986

DEMIDOVICI, P., *Iz oblasti verovanij i skazanij belorussov*, „Etnografiǿeskoe obozrenie“, 1/1896

DENSUŞIANU, N., *Vechi cântece şi tradiţii populare româneşti*. Texte poetice din răspunsurile la „Chestionarul istoric“ (1893-1897), Editura Minerva, Bucureşti, 1975

DERJAVIN, N., *Oǿerki byta juˇno-russkich bolgar*, „Etnografiǿeskoe obozrenie“, 4/1898

DIODOR din Sicilia, *Biblioteca istorică*, Editura Sport-Turism, Bucureşti, 1981

DOBROVOLSKI, V. N., *Dannye dlja narodnogo kalendarja Smolenskoj gubernii v svjazi s narodnymi verovanijami*, „ˇivaja starina“, 3-4/1897

DÖMÖTÖR, Tekla, *Hungarian Folk beliefs*, Budapesta, 1982

DRAGOSLAV, Ioan-1, *Dumnezeu şi Scaraoţchi*, în vol. *Povestiri biblice populare*, Editura Rosmarin, Bucureşti, 1994

DRAGOSLAV, Ioan-2, *Păcatul lui Adam*, în vol. *Povestiri biblice populare*, Editura Rosmarin, Bucureşti, 1994

DRAGOSLAV, Ioan-3, *Păcatul lui Adam*, în vol. *Povestiri biblice populare*, Editura Rosmarin, Bucureşti, 1994

DRAGOSLAV, Ioan-4, *Sfântul Ilie sau povestea trăsnetului*, în vol. *Povestiri biblice populare*, Editura Rosmarin, Bucureşti, 1994

DRĂGUŢ, Mariana, DRĂGUŢ, Pavel, *Rituri agricole şi pastorale pe Valea Bistrei*, „Studii şi comunicări de etnografie şi istorie“, II, Caransebeş, 1977

DUMÉZIL, Georges, *Déeses latines et mythes védiques*, Latomus. Col. Latomus, vol. XXV, Bruxelles, 1956

DUMITRAŞCU, N. I., *Strigoii. Din credinţele, datinile şi povestirile poporului român*, Cultura Naţională, Bucureşti, 1929

DURAND, Gilbert, *Structurile antropologice ale imaginarului*, Editura Univers, Bucureşti, 1977

ELIADE, Mircea, *Cultul mătrăgunei în România*, în vol. *De la Zalmoxis la Genghis-Han*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1980

ELIADE, Mircea, *Tratat de istorie a religiilor*, Humanitas, Bucureşti, 1992

ELIADE, Mircea, *Imagini şi simboluri. Eseu despre simbolismul magico-religios*, Humanitas, Bucureşti, 1994

ELIADE, Mircea, *Mefistofel şi androginul*, Humanitas, Bucureşti, 1995

ELIADE, Mircea, *Făurari şi alchimişti*, Humanitas, Bucureşti, 1996

ELIADE, Mircea-1, *Şamanismul şi tehnicile arhaice ale extazului*, Humanitas, Bucureşti, 1997

ELIADE, Mircea-2, *Ocultism, vrăjitorie şi mode culturale. Eseuri de religie comparată*, Humanitas, Bucureşti, 1997

ESCHIL, *Perşii*, în vol. *Rugătoarele. Perşii. Şapte contra Thebei. Prometeu înlănţuit*, Editura Univers, Bucureşti, 1982

EVSEEV, Ivan-1, *Dicţionar de simboluri şi arhetipuri culturale*, Editura Amarcord, Timişoara, 1994

EVSEEV, Ivan-2, *Jocurile tradiţionale de copii* (*Rădăcini mitico-rituale*), Editura Excelsior, Timişoara, 1994

EVSEEV, Ivan, *Dicţionar de magie, demonologie şi mitologie românească*, Editura Amarcord, Timişoara, 1997

Fecioara lumii, în vol. HERMES TRISMEGISTOS, *Corpus Hermeticum*, Editura Herald, Bucureşti, 1998

FILIMONOVNA, T. D., *Nemcy*, în vol. *Kalendarnye obyčai i obrjady v stranach zarubežnoj Evropy. Konec XIX – načalo XX vv. Vesennie prazdniki*, Moscova, 1977

FOCHI, Adrian, *Datini şi eresuri populare de la sfârşitul secolului al XIX-lea*, Editura Minerva, Bucureşti, 1976

FRAZER, James George, *Creanga de aur*, I-V, Editura Minerva, Bucureşti, 1980

FRAZER, J. G., *Fol'klor v Vetchom Zavete* (*Folclorul în Vechiul Testament*), traducere din limba engleză, Moscova, 1990

FREUD, Sigmund, *Moise şi monoteismul*, în vol. *Opere*, I, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1991

GELGART, R. R., *Fantastičeskie obrazy gornjackich skazok i legend*, în vol. *Izbrannye stat'i*, Kalinin, 1967

GELLIUS, Aulus *Nopţile atice*, în vol. *Proză narativă latină*, traducere de I. Teodorescu; studiu introductiv, prezentări şi note de Mihai Nichita, Editura Univers, Bucureşti, 1972

GEORGESCU-TISTU, N., *Folklor din judeţul Buzău*, Cultura Naţională, Bucureşti, 1928

GHEORGHIEVA, Ivanicka, *Bălgarska narodna mitologija*, Sofia, 1983

GHEORGHIU, Const. D., *Calendarul femeilor superstiţioase*, Piatra-Neamţ, 1892

GHERASIMOV, M. K., *Iz predanij i poverij ščerepoveckogo uezda*, „Etnografičeskoe obozrenie", 4/1898

GHERMAN, Traian, *Meteorologie populară*, Blaj, 1928

GHINOIU, Ion, *Vârstele timpului*, Editura Meridiane, Bucureşti, 1988

GHINOIU, Ion, *Obiceiuri populare de peste an. Dicţionar*, Editura Fundaţiei Culturale Române, Bucureşti, 1997

GINZBURG, Carlo, *Istorie nocturnă. O interpretare a sabatului*, Editura Polirom, Iaşi, 1996

GNATIUK, V. M., *Ostanki predchrystyjans'kogo religijnogo svitogljadu naćych predkiv*, în vol. *Ukraincy: narodni viruvannja, povir'ja, demonologija*, Kiev, 1991

GOETHE, *Faust*, Editura Grai şi suflet – Cultura Naţională, Bucureşti, 1995

GOGOL, N. V., *Vii*, în vol. *Mirgorod*, Editura pentru literatură universală, Bucureşti, 1966

GOGOL, N. V.-1, *În seara din ajunul lui Sânt-Ivan Kupala. Pătăranie istorisită de către dascălul bisericii din* ***; 2. *O noapte de mai sau Fata din heleşteu*; 3. *Epistolia ce se pierduse pe drum. Pătăranie istorisită de către dascălul bisericii din* ***; 4. *Noaptea Crăciunului*; 5. *Fioroasa răzbunare* în vol. *Petrecerea serilor în cătunul de lângă Dikanka*, Editura Univers, Bucureşti, 1972

GOLOPENŢIA, Sanda, *Desire Machines. A Romanian Love Charms Database*, Editura Fundaţiei Culturale Române, Bucureşti, 1998

GOLŢMAN, E. E., *Durnoj glaz i porǿa*, Moscova, 1996

GORDLEVSKI, V. A., *Iz osmanskoj demonologii*, „Etnografiǿeskoe obozrenie“, 1-2/1914

GOROVEI, Artur, *Şerpele de casă. Cercetări de folklor*, „Analele Academiei Române“, Memoriile secţiunii literare, seria III, tom XI, 1941-1942, Bucureşti, 1942

GOROVEI, Artur, *Descântecele românilor*, în vol. *Folclor şi folcloristică*, Editura Hyperion, Chişinău, 1990

GOROVEI, Artur, *Credinţi şi superstiţii ale poporului român*, Editura Grai şi suflet – Cultura naţională, Bucureşti, 1995

GRIB, A. V., *Nekotorye elementy tradicionnoj duchovnoj kul'tury s. Burmaki Dorogiǿinskogo rajona*, în vol. *Poles'e i etnogenez slavjan*, Moscova, 1983

GROZDOVA, I. N., *Narody Britanskich ostrovov*, în vol. *Kalendarnye obyǿai i obrjady v stranach zarube˜noj Evropy. Konec XIX – naǿalo XX v. Letne-osennie prazdniki*, Moscova, 1978

GRUŞKO, Elena, MEDVEDEV, Iuri, *Slovar' slavjanskoj mifologii*, Nijni-Novgorod, 1995

GURA, A. V., *Simvolika zajca v slavjanskom obrjadovom i pesennom fol'klore*, în vol. *Slavjanskij i balkanskij fol'klor*, Moscova, 1978

GURA, A. V.-1, *Zajac* în *Etnolingvistiǿeskij slovar' slavjanskich drevnostej. Proekt slovnika. Predvaritel'nye materialy*, Moscova, 1984

GURA. A. V.-2, *Laska* (*Mustela Nivalis*) *v slavjanskich narodnych predstavlenijach*, în vol. *Slavjanskij i balkanskij fol'klor*, Moscova, 1984

GURA, A. V., TERNOVSKAIA, O. A., TOLSTAIA, *Programma Polesskogo etnolingvistiǿeskogo atlasa*, în vol. *Polesskij etnolingvistiǿeskij sbornik. Materialy i issledovanija*, Moscova, 1983

HANGALOV, M., *Duéi-ljudoedy u burjat* (*k voprosu o ǿeloveceskich ˜ertvoprinoéenijach*), „Etnografiǿeskoe obozrenie“, 1/1896

HARITONOV, A., *Oǿerk demonologii krest'jan ïǿenkurskogo uezda*, „Oteǿestvennye zapiski“, LVII, Sankt-Petersburg, 1848

HASDEU, B. P., *Etymologicum Magnum Romanie. Dicţionarul limbei istorice şi poporane a românilor*. (*Pagini alese*), vol. I-II, Editura Minerva, Bucureşti, 1970

HERŢEA, Iosif, *Cimpoiul şi diavolul*, „Revista de Etnografie şi Folclor“, t. 39, 1-2/1994

HOMER, *Iliada*, trad. G. Murnu; studiu introductiv şi comentarii D. M. Pippidi, Editura de Stat pentru Literatură şi Artă, Bucureşti, 1955

HOMER, *Odiseea*, trad. G. Murnu, studiu introductiv şi note A. Pârvulescu, Editura Univers, Bucureşti, 1979

HORATIUS, *Opera Omnia*, vol. 1, *Ode. Epode. Carmen Saeculare*, ediţie îngrijită, studiu introductiv, note şi indici Mihai Nichita; stabilirea textului şi selecţia traducerilor Traian Costa, Editura Univers, Bucureşti, 1980

IONAŞCU, Nicolae Ioan, MÂNDREANU, Mihail St., *Poesii populare şi descântece*, Alexandria, 1897

IONESCU, Anca Irina, *Lingvistică şi mitologie. Contribuţii la studierea terminologiei credinţelor populare ale slavilor*, Editura Litera, Bucureşti, 1978

IONIŢĂ, Maria, *Cartea vâlvelor*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1982

IONGOVATOVA, M. A., PAŞINA, O. A., *Na reke Vaske*, „Ïvaja starina", 2/1994

IVANOV, P. V.-1, *Narodnye rasskazy o dole*, în vol. *Ukraincy: narodni viruvannja, povir'ja, demonologija*, Kiev, 1991

IVANOV, P. V.-2, *Narodnye rasskazy o ved'mach i upyrjach*, în vol. *Ukraincy: narodni viruvannja, povir'ja, demonologija*, Kiev, 1991

IVANOV, P. V.-3, *Koe-ćto o vovkulakach i po povodu ich*, în vol. *Ukraincy: narodni viruvannja, povir'ja, demonologija*, Kiev, 1991

IVANOV, V. V., TOPOROV, V. N., *Slavjanskie jazykovye modelirujuščie semiotičeskie sistemy* (*Drevnij period*), Moscova, 1965

JOBBÉ-DUVAL, *Émile*, *Les morts malfaissants. „Larvae, lemures" d'après le droit et les croyances populaires des romains*, Paris, 1924

KASTORSKI, Mihail, *Načertanie slavjanskoj mifologii*, Sankt-Petersburg, 1841

KAZIMIR, E. P., *Iz svadebnych i rodinnych obyčaev Chotinskogo uezda Bessarabskoj gubernii*, „Etnografičeskoe obozrenie", 1-2/1907

KERNBACH, *Dicţionar de mitologie generală*, Editura Albatros, Bucureşti, 1995

KIECKHEFER, RICHARD, *Magia şi vrăjitoria în Europa medievală*, în vol. *Magia şi vrăjitoria în Europa din Evul Mediu şi până astăzi*, sub conducerea lui R. Muchembled, Humanitas, Bucureşti, 1997

KLANICZAY, Gábor, *Ruguri târzii în Europa Centrală şi Orientală*, în vol. Robert Muchembled, *Magia şi vrăjitoria în Europa din Evul Mediu până astăzi*, Humanitas, Bucureşti, 1997

KLIGMAN, Gail, *Nunta mortului. Ritual, poetică şi cultură populară în Transilvania*, Editura Polirom, Iaşi, 1998

KOLCIN, A., *Verovanija krest'jan Tul'skoj gubernii*, „Etnografičeskoe obozrenie", 3/1899

KRACIKOVSKI, I. F., *Byt zapadno-russkogo seljanina*, Moscova, 1874

KRAPPE, Alexandre H., *La Genèse des Mythes*, Payot, Paris, 1938

KRAPPE, Alexandre Haggerty, *Mythologie Universelle*, Payot, Paris, 1930

KRASNOVSKAIA, N. A., *Ital'jancy*, în vol. *Kalendarnye obyčai i obrjady v stranach zarubežnoj Evropy. Konec XIX – načalo XX v. Vesennie prazdniki*, Moscova, 1977

KRASNOVSKAIA, N. A., *Ital'jancy*, în vol. *Kalendarnye obyčai i obrjady v stranach zarubežnoj Evropy. Konec XIX – načalo XX v. Letne-osennie prazdniki*, Moscova, 1978

KRAVŢOV, N. I., *Problemy slavjanskogo fol'klora*, Moscova, 1972

LANGTON, Edward, *Essentials of Demonology. A Study of Jewish and Christian Doctrine. Its Origin and Development*, Londra, 1949

LAUGIER, Ch., *Contribuţiuni la etnografia medicală a Olteniei*, Editura Scrisul românesc, Craiova, 1925

LAUŞKIN, D., *Baba Jaga i odnonogie bogi*, în vol. *Fol'klor i etnografija*, Leningrad, 1970

LENORMANT, François, *La magie chez les Chaldéens et les Origines Accadiennes*, Paris, 1874

LEON, N., *Istoria naturală medicală a poporului român*, Bucureşti, 1903

LEXA, François, *La Magie dans l'Égypte Antique de l'Ancien Empire jusqu'a l'Époque Copte*, I; II, *Les Textes Magiques*, Paris, 1925

LIAŢKI, E., *Bolezn' i smert' po predstavlenijam belorussov*, „Etnografieѡeskoe obozrenie", 2-3/1892

LIICEANU, Aurora, *Povestea unei vrăjitoare*, Editura ALL, Bucureşti, 1996

LISTOVA, N. M., *Avstrijcy*, în vol. *Kalendarnye obyѡai i obrjady v stranach zarube"noj Evropy. Konec XIX – naѡalo XX v. Letne-osennie prazdniki*, Moscova, 1977

LISTOVA, N. M., *Narody "vejcarii*, în vol. *Kalendarnye obyѡai i obrjady v stranach zarube"noj Evropy. Konec XIX – naѡalo XX v. Letne-osennie prazdniki*, Moscova, 1978

LIVIUS, Titus *De la fundarea Romei*, I-IV, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1959-1962

LUCIAN din Samosata, *Dialogi Meretrici*, trad. în limba franceză *Dialogues des Courtisanes*, în vol. *Œuvres complètes*, traduction de Belin de Ballu, revue, corrigée et complétée, avec une introduction, des notes et un index par Louis Humbert, t. 2, Garnier Frères, Libraires-Éditeurs, Paris, 1896

LUCIAN din Samosata, *Scrieri alese*, ediţia a II-a, traducere şi note de Radu Hâncu, cuvânt înainte de Sanda Diamantescu, Editura Univers, Bucureşti, 1983

LUCILIUS, în vol. *Satirici şi epigramişti latini*, pagini de antologie traduse şi prezentate de Petre Stati, Editura pentru Literatură Universală, Bucureşti, 1967

LURKER, Manfred, *Divinităţi şi simboluri vechi egiptene. Dicţionar*, Editura Saeculum I.O., Bucureşti, 1997

LYS, Claudia de, *A treasury of American superstitions*, New York, 1948

MAKSIMOV, S. V., *Neѡistaja, nevedomaja sila*, I, Moscova, 1993

MALINOWSKI, Bronislaw, *Magie, ştiinţă, religie*, Editura Moldova, Iaşi, 1993

MANSIKKA, V., *Iz finskoj etnografiѡeskoj literatury*, „"ivaja starina", II-III, 1916

MARIAN, Simion Florea-1, *Mitologie daco-română. Bălaurii*, „Albina Carpaţilor", an III, nr. 1-2/1878

MARIAN, Simion Florea-2, *Mitologie daco-română. Solomonarii*, „Albina Carpaţilor", an III, nr. 4/1878

MARIAN, Simion Florea-3, *Mitologie daco-română. Spiriduşul*, „Albina Carpaţilor", an III, nr. 3/1878

MARIAN, Simion Florea, *Busuiocul*, „Albina Carpaţilor", nr. 4/1879

MARIAN, Simion Florea-1, *Mitologie daco-română. Piticotul*, „Amicul familiei", an IV, nr. 4/1880

MARIAN, Simion Florea-2, *Usturoiul*, „Albina Carpaţilor", an IV, nr. 15/1880

MARIAN, Simion Florea, *Ornitologia poporană română*, Cernăuţi, I-II, 1883

MARIAN, Simion Florea, *Păsările noastre*, Buzău, 1897

MARIAN, Simion Florea, *Insectele în limba, credinţele şi obiceiurile românilor*, Bucureşti, 1903

MARIAN, Simion Florea, *Sărbătorile la români*, I-II, Editura Fundaţiei Culturale Române, Bucureşti, 1994

MARIAN, Simion Florea-1, *Naşterea la români. Studiu etnografic*, Editura „Grai şi suflet – Fundaţia Culturală Română", Bucureşti, 1995

MARIAN, Simion Florea-2, *Nunta la români. Studiu etnografic*, Editura „Grai şi suflet – Fundaţia Culturală Română“, Bucureşti, 1995

MARIAN, Simion Florea-3, *Înmormântarea la români. Studiu etnografic*, Editura „Grai şi suflet – Fundaţia Culturală Română“, Bucureşti, 1995

MARIAN, Simion Florea, *Vrăji, farmece şi desfaceri. Descântece poporane române*, Editura Coresi, Bucureşti, 1996

MARKOVA, L. V., *Bolgary*, în vol. *Kalendarnye obyčai i obrjady v stranach zarubežnoj Evropy. Konec XIX – načalo XX v. Letne-osennie prazdniki*, Moscova, 1978

MARKEVICI, N. A., *Obyčai, pover'ja, kuchnja i napitki malorossijan*, în vol. *Ukraincy*: *narodni viruvannja, povir'ja, demonologija*, Kiev, 1991

MARQUÈS-RIVIÈRE, Jean, *Amulettes, Talismans et Pantacles dans les Traditions Orientales et Occidentales*, Payot, Paris, 1938

MASSONEAU, Eliane, *La Magie dans l'Antiquité romaine. La magie dans la littérature et les mœurs romaines. La répression de la magie*, Librairie du Recueil Sirey, Paris, 1934

MAUSS, Marcel, HUBERT, Henri, *Teoria generală a magiei*, Editura Polirom, Iaşi, 1996

MAUSS, Marcel, HUBERT, Henri, *Eseu despre natura şi funcţia sacrificiului*, Editura Polirom, Iaşi, 1997

MAXWELL, J., *Magia*, Editura Univers Enciclopedic, Bucureşti, 1995

MERCIER, Mario, *Şamanism şi şamani*, Editura Moldova, Iaşi, 1993

MESNIL, Marianne, *Etnologul, între şarpe şi balaur*, Editura Paideia, Bucureşti, 1997

MICHELET, Jules, *La sorcière*, Paris, 1966

Mifologiceskij slovar' (red. Meletinski, E. M.), Moscova, 1990

MILORADOVICI, V. P., *Narodnaja medicina v Lubenskom uezde Poltavskoj gubernii*, „Kievskaia starina“, 70/1900

MILORADOVICI, V. P., *Žitie-bytie lubenskogo seljanina* în vol. *Ukraincy: narodni viruvannja, povir'ja, demonologija*, Kiev, 1991

MILORADOVICI, V. P., *Ukrainskie tajnye znanija i čary*, în vol. *Ukrainskie čary*, Kiev, 1994

MOLITOR, Ulric, *Despre vrăjitoare şi prezicătoare*, Editura Tornada, Bucureşti, 1991

MORARU, Tiberiu, *Obiceiuri, credinţe şi superstiţii legate de „focul viu“*, Cluj, 1937

MOROZOVA, M. N., *Skandinavskie narody*, în vol. *Kalendarnye obyčai i obrjady v stranach zarubežnoj Evropy. Konec XIX – načalo XX v. Letne-osennie prazdniki*, Moscova, 1978

MUCHEMBLED, Robert, *Pământuri pline de contraste. Franţa, Ţările de Jos, Provinciile Unite*, în vol. *Magia şi vrăjitoria în Europa din Evul Mediu şi până astăzi*, sub conducerea lui R. Muchembled, Humanitas, Bucureşti, 1997

MUNTENESCU, I. B., *Ţărancele române din sărbătorile mari*, „Familia“, XI, 1875

MUŞLEA, Ion, BÂRLEA, Ov., *Tipologia folclorului. Din răspunsurile la chestionarele lui B. P. Hasdeu*, Editura Minerva, Bucureşti, 1970

MUŞU, Gheorghe, *Din istoria formelor de cultură arhaică*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1973

NEKLIUDOV, S. Iu., *O krivom oborotne* (*K issledovaniju mifologiǿeskoj semantiki fol'klornogo motiva*), în vol. *Problemy slavjanskoj etnografii. K 100-letiju so dnja ro"denija D. K. Zelenina*, Leningrad, 1979

NICULAE, Cornel Dan, *Leacuri şi remedii magice din Carpaţi*, ed. a doua, Editurile Ethnos şi Axis Mundi, Bucureşti, 1995

NICULIŢĂ-VORONCA, Elena, *Datinile şi credinţele poporului român*, adunate şi aşezate în ordine mitologică, I, Cernăuţi, 1903

NIKOLOV, Ivan, *Customs and Rites Pertaining to the Foundation of a New Settlement*, „Ethnos", 3/1994

NIŢU, Anton, *Despre reprezentarea piciorului divin în plastica neo-eneolitică carpato-dunăreană*, „Acta Musei Apulensis", APVULUM, III, Alba Iulia MCMXLIX

NOVICIKOVA, T. A., *Russkij demonologiǿeskij slovar'*, Sankt-Petersburg, 1995

OIŞTEANU, Andrei, *Balaurul şi solomonarul – termenii unei ecuaţii mitice arhetipale*, în vol. *Motive şi semnificaţii mito-simbolice în cultura tradiţională românească*, Bucureşti, Editura Minerva, 1989

OLINESCU, Marcel, *Mitologie românească*, Bucureşti, 1944

OLTEANU, Antoaneta, *Ipostaze ale maleficului în medicina magică*, Editura Paideia, Bucureşti, 1998

OLTEANU, Antoaneta, *Metamorfozele sacrului. Dicţionar de mitologie populară*, Editura Paideia, Bucureşti, 1998

OLTEANU, Antoaneta, *Mitologie comparată*, Editura Universităţii Bucureşti, 1998

ORLOV, M. N., *Istorija snoćenija ǿeloveka s d'javolom*, în vol. *D'javol*, 1992

PAMFILE, Tudor, *Jocurile de copii adunate în satul Ţepu* (*jud. Tecuci*), „Analele Academiei Române. Memoriile Secţiei Literare", I, Bucureşti, 1906

PAMFILE, T., *Agricultura la români*, Bucureşti, 1913

PAMFILE, Tudor, *Diavolul învrăjbitor al lumii*, Bucureşti, 1914

PAMFILE, Tudor-1, *Mitologie românească*. I. *Duşmani şi prieteni ai omului*, Bucureşti, 1916

PAMFILE, Tudor-2, *Mitologie românească*. II. *Comorile*, 1916

PAMFILE, Tudor-3, *Văzduhul după credinţele poporului român*, 1916

PAMFILE, Tudor, *Sărbătorile la români. Studiu etnografic. Sărbătorile de vară la români. Sărbătorile de toamnă şi postul Crăciunului. Crăciunul*, Editura Saeculum I.O., Bucureşti, 1997

PAMFILE, Tudor, *Dragostea în datina tineretului român*, Editura Saeculum I.O., Bucureşti, 1998

PAPADIMA, Ovidiu, *O viziune românească asupra lumii*, Editura Saeculum I.O., Bucureşti, 1994

PAUSANIAS, *Călătorie în Grecia*, vol. I, studiu introductiv, traducere şi note de Maria Marinescu Himu, [Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1974]

PAVELESCU, Gheorghe, *Cercetări asupra magiei la românii din Munţii Apuseni*, Bucureşti, 1945

PAVELESCU, Gheorghe, *Mana în folclorul românesc. Contribuţii pentru cunoaşterea magicului*, Sibiu, 1944

PAVLOVA, M. R., TOLSTOI, N. I., *Vereteno. Iz slovarja* „Slavjanskie drevnosti", „Slavjanovedenie", 4/1994

PETRONIUS, *Satyricon*, în vol. Seneca, *Apokolokyntosis.* Petroniu, *Satyricon*, traducere, prefaţă şi note de Eugen Cizek, Editura pentru literatură, [Bucureşti], 1967

PFISTER, F., *La religion grecque et romaine* în: C. Clemen, *Les Religions du Monde. Leur nature, leur histoire*, Payot, Paris, 1930

PISO, Lucius Calpurnius Censorius Frugi, *„Vrăjile" lui Cresimus*, în vol. *Proză narativă latină*, traducere de I. Teodorescu; studiu introductiv, prezentări şi note de Mihai Nichita, Editura Univers, Bucureşti, 1972

PLATON, *Banchetul*, în vol. Platon, *Banchetul*, Marsilio Ficino, *Asupra iubirii*, Editura de Vest, Timişoara, 1992

PLATON, *Omul politic*, în vol. *Opere*, vol. VI, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1989

PLATON, *Phaidros*, în vol. *Opere*, IV, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1983

PLATON, *Republica*, în vol. *Opere*, V, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1986

PLATON, *Timaios*, în vol. *Opere*, VII, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1993

PLINIUS cel Tânăr, *Scrisori*, în vol. *Proză narativă latină*, traducere de I. Teodorescu; studiu introductiv, prezentări şi note de Mihai Nichita, Editura Univers, Bucureşti, 1972

PLOTNIKOVA, A. A., *Zatmenie*, „Ìvaja starina", 1/1997

PLUTARH, L. *Æemilius Paulus*; *Marcellus*, în vol. *Vieţi paralele*, II, traducere şi note N. I. Barbu, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1963

POKROVSKAIA, L. V., *Narody Francii*, în vol. *Kalendarnye obyčai i obrjady v stranach zarubežnoj Evropy. Konec XIX – načalo XX v. Letne-osennie prazdniki*, Moscova, 1978

POMERANŢEVA, E. V., *Russkie rasskazy o domovym*, în vol. *Slavjanskij fol'klor*, Moscova, 1972

POMERANŢEVA, E. V., *Russkaja ustnaja proza*, Moscova, 1985

PONT-HUMBERT, Cathérine, *Dicţionar universal de rituri, credinţe şi simboluri*, Editura Lucman, Bucureşti, 1998

POP, Dumitru, *Pluguşorul – sinteză folclorică românească*, „Studii şi comunicări", IV, Sibiu, 1982

PROPP, V. I., *Rădăcinile istorice ale basmului fantastic*, Editura Univers, Bucureşti, 1973

RADENKOVICI, L., *Durnoj glaz v narodnych predstavlenijach slavjan*, „Ìvaja starina", nr. 3/1995

RAZUMOVA, I. A., *Skazka i byličка*, Petrozavodsk, 1993

RĂDULESCU-CODIN, C., *Îngerul românului* (*poveşti şi legende din folclor*), Bucureşti, 1913

RĂDULESCU-CODIN, C., MIHALACHE, D., *Sărbătorile poporului român cu obiceiurile, credinţele şi unele tradiţii legate de ele*, Bucureşti, 1909

REDFORD E., REDFORD, M. E., MINIONOK, E., *Enciklopedija sueverij*, Moscova, 1995

REINER, Erica, *Magia babiloniană*, în vol. *Lumea vrăjitorului. Egipt. Babilon. Hitiţi. Israel. Islam. Asia Centrală. India. Nepal. Cambodgia. Vietnam. Japonia*, Editura Symposion, Bucureşti, 1996

ROBBINS, ROSSELL HOPE, *Enciklopedija koldovstva i demonologii* (*The Encyclopedia of Witchcraft and Demonology*), trad. din limba engleză, Moscova, 1995

RUNEBERG, Arne, *Witches, demons and fertility magic. Analysis of their significance and mutual relations in west-european folk religion*, Helsingfors, 1947

SADOVEANU, Mihail, *Crâşma lui moş Precu*, în vol. *Opere*, 2, Editura Minerva, Bucureşti, 1985

SAHAROV, I., *Skazanija russkogo naroda*, Moscova, 1997

SALA, Vasile P., *Datine poporale. Cum perd vacile laptele?*, „Gazeta poporului", an III, 1887, nr. 1

SANNIKOVA, O. A., *Pol'skaja mifologiúeskaja leksika v etnolingvistiúeskom i sravnitel'no-istoriúeskom osveéúenii*, teză de doctorat, Moscova, 1990

SANNIKOVA, O. A., *Pol'skaja mifologiúeskaja leksika v strukture fol'klornogo teksta*, în vol. *Slavjanskij i balkanskij fol'klor*, Moscova, 1994

SCHMITT, Jean-Claude, *Strigoii. Viii şi morţii în societatea medievală*, Editura Meridiane, Bucureşti, 1998

SCURTU, Vasile, *Cercetări folklorice în Ugocea românească*, „Anuarul Arhivei de folklor", VI, 1942, Bucureşti

SÉBILLOT, Paul, *Le Folklore de France*, I, *Le Ciel, la Nuit et les esprits de l'air*, II, *La Terre et le Monde Souterrain*, III, *La mer*, IV, *Les Eaux douces*, V, *La Faune*, Paris, 1984

SEDAKOVA, O. A., *Materialy k opisaniju polesskogo pogrebal'nogo obrjada*, în vol. *Polesskij etnolingvistiúeskij sbornik. Materialy i issledovanija*, Moscova, 1983

SEDAKOVA, O. A., TOLSTAIA, S. M., *Afanasij, iz slovarja „Slavjanskie drevnosti"*, „Slavjanovedenie", 3/1994

SEMIONOV, O. P., *Smert' i duéa v pover'jach i rasskazach krest'jan i meéúan Rjazanskogo, Ranenburgskogo i Dankovskogo uezdov Rjazanskoj gubernii*, „Ïivaja starina", nr. 2/1898

SENECA, *Naturales Quaestiones* (*Problemele naturii*), în vol. *Scrieri filosofice alese*, antologie, prefaţă şi tabel cronologic de Eugen Cizek, Editura Minerva, Bucureşti, 1981

SEROV, S. I., TOKAREV, S. A., *Narody Pirenejskogo poluostrova*, în vol. *Kalendarnye obyúai i obrjady v stranach zarube¨noj Evropy. Konec XIX – naúalo XX v. Letne-osennie prazdniki*, Moscova, 1978

SEVASTOS, Elena-1, *Nunta la români*, în vol. *Literatură populară*, I, Editura Minerva, Bucureşti, 1990

SEVASTOS, Elena-2, *Naşterea la români*, în vol. *Literatură populară*, II, Editura Minerva, Bucureşti, 1990

SLAŞCIOV, V. V., *O nekotorych obéúich úertach ukrainskoj i serbo-chorvatskoj demonologii*, în vol. *Simvoliúeskij jazyk tradicionnoj kul'tury. Balkanskie útenija*, II, Moscova, 1993

Slavjanskaja mifologija. Encikolpediúeskij slovar', Moscova, 1995

Slavjanskie drevnosti. Etnolingvistiǵeskij slovar', sub redacţia lui N. I. Tolstoi, vol. 1, A-G, Moscova, 1995

SPENCE, Lewis, *The Minor Traditions of British Mythology*, Londra, 1948

SPRENGER, J., INSTITORIS, H., *Molot ved'm* (*Malleus Maleficarum*), Saransk, 1991

STRAHOV, A. B., *Kul't chleba u vostoǵnych slavjan. Opyt etnolingvistiǵeskogo issledovanija*, München, 1991

SUDNIK, T. M., ŢIVIAN, T. V., *Eéǵe o rastitel'nom kode osnovnogo mifa: mak*, în vol. *Balcano-Slavica. Simpozium po strukture teksta. Predvaritel'nye materialy i tezisy*, Moscova, 1979.

SUETONIUS, în *Vieţile celor doisprezece Cezari*, în româneşte de David Popescu şi C.V. Georoc, studiu introductiv David Popescu, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1958

SUMŢOV, N. F., *Kul'turnye pere"ivanija*, „Kievskaja starina", XXVII/1889, XXVIII/1890

SUMŢOV, N. F., *Kolduny, ved'my i upyri* (*bibliografiǵeskij ukazatel'*), Harkov, 1891

ŞĂINEANU, Lazăr, *Basmele române în comparaţiune cu legendele antice clasice şi în legătură cu basmele popoarelor învecinate şi ale tuturor popoarelor romanice*, Editura Minerva, Bucureşti, 1978

ŞEIN, P. V., *Materialy dlja izuǵenija byta i jazyka russkogo naselenija Severo-Zapadnogo kraja*, vol. III, Sankt-Petersburg, 1902

ŞTEFĂNESCU, Paul, *Plante de vrajă*, Editura ALL, Bucureşti, 1994

ŞTERNBERG, L. Ia., *Pervobytnaja kul'tura v svete etnografii*, Leningrad, 1936

ŞUMOV, K., PREJENŢEVA, E., *Pravdivye rasskazy o poltergeiste i proǵej ne"iti na ovine, v izbe i bane*, Perm, 1993

TACITUS, Cornelius *Anale*, traducere din limba latină, introducere şi note de Gheorghe Guţu, Humanitas, Bucureşti, 1995

TACITUS, Cornelius *Istorii*, în vol. *Opere*, vol. II, traducere, studiu introductiv şi note N. Lascu, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1963

TALOŞ, Ion, *Obiceiuri privitoare la seceriş. Din materialele arhivei de folclor Cluj*, „Anuarul Muzeului de Etnografie al Transilvaniei", 1968-1970, Cluj-Napoca, 1971

TARASOVA, T. M., *Russkie zagovory i oberegi*, Moscova, 1998

TEOCRIT, *Idile*, Editura Pentru Literatură Universală, Bucureşti, 1969

TEODORESCU, G. Dem., *Poezii populare române*, Editura Minerva, Bucureşti, II, 1985

TERNOVSKAIA, O. A., *Pere"iny v Kostromskom krae*, în vol. *Slavjanskij i balkanskij fol'klor*, Moscova, 1984

THUCYDIDES, *Războiul peloponesiac*, studiu introductiv, traducere şi note N.I. Barbu, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1966

Tinereţe fără bătrâneţe şi viaţă fără de moarte. Basme populare româneşti, Editura pentru literatură, Bucureşti, 1961

TOKAREV, S. A., *Religioznye verovanija vostoǵnoslavjanskich narodov XIX – naǵala XX vv.*, Moscova-Leningrad, 1957

TOKAREV, S. A. (red.), *Mify narodov mira. Enciklopedija*, I-II, Moscova, 1991-1992

TOLSTAIA, S. M.-1, *Greben'. Iz slovarja „Slavjanskie drevnosti"*, „Slavjanovedenie", 4/1994

TOLSTAIA, S. M.-2, *Magija obmana i ůuda v narodnoj kul'ture*, manuscris, (1994)

TOLSTAIA, S. M.-3, *Vtornik. Iz slovarja „Slavjanskie drevnosti"*, „Slavjanovedenie", 3/1994

TOLSTAIA, S. M.-4, *Zerkalo v tradicionnych slavjanskich verovanijach i obrjadach*, în vol. *Slavjanskij i balkanskij fol'klor*, Moscova, 1994

TOLSTOI, N. I., *O prirode svjazej binarnych protivopostavlenij tipa pravyj-levyj, mu"skoj-"enskij*, în vol. *Jazyki, kul'tury i problemy perevodimosti*, Moscova, 1987

TOLSTOI, N. I.-1, *Ju"noslavjanskie Todorica/Todorovden. Obrjad, ego struktura i geografija*, în vol. *Balkanskie ůtenija* 1. *Simpozium po strukture teksta. Tezisy i materijaly*, Moscova, 1990

TOLSTOI, N. I.-2, *K rekonstrukcii semantiki i funkcii nekotorych slavjanskich izobretatel'nych i slovesnych simvolov i motivov*, în vol. *Fol'klor i etnografija. Problemy rekonstrukcii faktov tradicionnoj kul'tury*, Moscova, 1990

TOLSTOI, N. I. 1, *Eéůe raz o teme „tuůi-govjada, do"d'-moloko-*, în vol. *Slavjanskij i balkanskij fol'klor*, Moscova, 1994

TOLSTOI, N. I. 2, *Mifologiůeskoe v slavjanskoj narodnoj poezii*: 1. *Me"du dvumja sosnami* (*eljami*), „"ivaja starina", 2/1994.

TOLSTOI, N. I.-3, *Varvarin den'. Iz slovarja „Slavjanskie drevnosti"*, „Slavjanovedenie", nr. 3/1994.

TOLSTOI, N. I.-4, *Vita herbae et vita rei v slavjanskoj narodnoj tradicii*, în vol. *Slavjanskij i balkanskij fol'klor*, Moscova, 1994.

TOLSTOI, N. I.-5, *Gvozd'*, *Iz slovarja „Slavjanskie drevnosti"*, „Slavjanovedenie", 4/1994

TOLSTOI, N. I.-1, *Mifologiůeskoe v slavjanskoj narodnoj poezii*. 2. *Predskazanie smerti v kolodce ili sosude*, „"ivaja starina", nr. 1/1996

TOLSTOI, N. I.-2, *Mifologiůeskoe v slavjanskoj narodnoj poezii*. 3. *Mesjac v goréke, zvezdy v posudine*, „"ivaja starina", nr. 2/1996

TOLSTOI, N. I., TOLSTAIA, S. M., *Zametki po slavjanskomu jazyůestvu*. 2. *Vyzyvanie do"dja v Poles'e*, în vol. *Slavjanskij i balkanskij fol'klor*, Moscova, 1978

TOLSTOI, N. I., TOLSTAIA, S. M., *Zametki po slavjanskomu jazyůestvu*. 5. *Zaéůita ot grada v Dragaůeve i drugich serbskich zonach*, în vol. *Slavjanskij i balkanskij fol'klor. Obrjad. Tekst*, Moscova, 1981

TOPORKOV, A. L., *Goréok. Iz slovarja „Slavjanskie drevnosti"*, „Slavjanovedenie", 4/1994

TYLOR, E. B., *Pervobytnaja kul'tura* (*Cultura primitivă*), trad. din limba engleză, Moscova, 1989

ŢIVIAN, T. V., *Lingvistiůeskie osnovy balkanskoj modeli mira*, Moscova, 1990

VALERIUS Maximus, *Vorbe şi fapte memorabile*, în vol. *Proză narativă latină*, traducere de I. Teodorescu; studiu introductiv, prezentări şi note de Mihai Nichita, Editura Univers, Bucureşti, 1972

VASILIU, Al. *Descântece din Moldova*, „Grai şi suflet", VI, Bucureşti, 1934

VASILIU, D. A., *Sufletul românului în credinţe, obiceiuri şi datine*, Bucureşti, 1942

VĂDUVA, Ofelia, *Repere simbol în cultura populară. Pâinea şi alte modelări din aluat*, „Revista de Etnografie şi Folclor“, t. 26, nr. 1/1981

VERGILIU, *Bucolice. Georgice*, Editura pentru Literatură Universală, Bucureşti, 1967

VICAIRE, Paul, *Platon et la divination*, în „Revue des Études Grecques“. t. LXXXIII, juillet-decémbre 1970, Paris, pp. 333-350

VIEYRA, Maurice, *Vrăjitorul hitit*, în vol. *Lumea vrăjitorului. Egipt. Babilon. Hitiţi. Israel. Islam. Asia Centrală. India. Nepal. Cambodgia. Vietnam. Japonia*, Editura Symposion, Bucureşti, 1996

VINOGRADOVA, L. N., TOLSTAIA, S. M., *Simvoliǿeskij jazyk veéǿej: venik* (*metla*) *v slavjanskich obrjadach i verovanijach*, în vol. *Simvoliǿeskij jazyk tradicionnoj kul'tury*. Balkanskie ǿtenija. II, Moscova, 1993

VINOGRADOVA, L. N., TOLSTAIA, S. M.-1, *Andreev den'. Iz slovarja* „*Slavjanskie drevnosti*“, „Slavjanovedenie“, 4/1994

VINOGRADOVA, L. N., TOLSTAIA, S. M.-2, *K probleme identifikacii i sravnenija persona"ej slavjanskoj mifologii*, în vol. *Slavjanskij i balkanskij fol'klor*, Moscova, 1994

Vjatskij fol'klor. Zagovornoe iskusstvo, Kotelnic', 1994

VOICULESCU, Vasile 1, *Iubire magică. Un sâmbure de roman*; 2. *Schimnicul* în vol. *Alcyon sau Diavolul Alb*, Editura Albatros, Bucureşti, 1992

VULCĂNESCU, Romulus, *Mitologie română*, Editura Academiei, Bucureşti, 1987

ZABÂLIN, M., *Russkij narod. Ego obyǿai, obrjady, predanija, sueverija i poezija*, Moscova, 1-2, 1996

ZANNE, Iuliu A., *Proverbele românilor din România, Basarabia, Bucovina, Ungaria, Istria şi Macedonia. Proverbe, zicători, povăţuiri, cuvinte adevărate, asemănări, idiotisme şi cimilituri, cu un glosar româno-francez*, Bucureşti, I, 1895, II, 1897, III-V, 1900, VI-IX, 1901

ZELENIN, D. K., *Opisanie rukopisej uǿenogo archiva Imper. Russkogo Ob-va*, Petrograd, 1914-1916

ZELENIN, D. K., *Totemy-derev'ja v skazanijach i obrjadach evropejskich narodov*, Moscova-Leningrad, 1937

ZELENIN, D. K., „*Obydennye*“ *polotenca i obydennye chramy* (*russkie narodnye obyǿai*), în vol. *Izbrannye stat'i po duchovnoj kul'ture*. 1901-1913, Moscova, 1994

ZINOVIEV, V. P., *Mifologiǿeskie rasskazy russkogo naselenija Vostoǿnoj Sibiri*, culegere alcătuită de ***, Novosibirsk, 1987

Cuprins

Cuvânt înainte 7

Divinaţia în Antichitatea greacă şi romană 17
1. Divinaţie naturală vs. Divinaţie experimentală 20
2. Divinaţie artificială vs. Divinaţie naturală 20
3. Magie divinatorie 22

Vrăjitoria antică 57
1. Practici magice 60
2. Vrăji 64

Vânătoarea de vrăjitoare:
scurt istoric al magiei şi vrăjitoriei 91

Naşterea vrăjitorilor 115
1. Vrăjitorii înnăscuţi 117
2. Mărci ale naşterii demonizate 121
3. Strigoii 138

Iniţierea vrăjitorilor 145
1. Iniţierea se realizează fără sprijinul nemijlocit
al unui reprezentant demonic 147
2. Iniţierea făcută de către un vrăjitor 147
3. Iniţiere involuntară: transmiterea puterilor demonice 150
4. Iniţierea realizată cu ajutorul demonilor 151
5. Dracul 169
6. Mitologia Cărţii 182
7. Spiriduşul 207
8. Zborul 222
9. Sabatul 230
10. Credinţele legate de suflet 237
11. Vârcolacii 252

Bestiarul demonic 267
1. Broasca 267
2. Cocoşul 272
3. Găina 278
4. Câinele 281
5. Pisica 285

Plante magice 291
1. Alunul 291
2. Bobul 294
3. Busuiocul 298
4. Cânepa 304
5. Grâul 307
6. Mărul 312
7. Mătrăguna 314
8. Socul 318
9. Usturoiul 321

Ingrediente magice 325
1. Apa 325
2. Cărbunii 338
3. Pâinea 344
4. Sarea 357

Instrumentarul casnic 361
1. Lingura 361
2. Mătura 363
3. Oglinda 365
4. Sita 373

Luarea manei 379
1. Luarea rodului câmpului 380
2. Luarea laptelui 391

Magia meteorologică 405
1. Producerea ploii 406
2. Legarea ploii. Seceta 419
3. Alte furturi rituale. Eclipsele 425
4. Vântul, vântoasele 431
5. Grindina 436

Divinaţia la purtător:
aflarea şi influenţarea norocului.
Reprezentări ale norocului în credinţele populare 451
1. Personificarea norocului 451
2. Practici divinatorii de aflare a norocului 457

Farmece de dragoste şi de ursită.
Aducerea ursitului 467
1. Ursita 467
2. Practici magice de aducere a ursitului 469
3. Personificarea dorinţei sexuale.
Ursita demonică. Zburătorul 508

Farmece de întoarcere a ursitei/a dragostei.
Farmece de atracţie şi de respingere 511
1. Luarea dragostei 511
2. Farmece de ură/de urât 514

Farmece de ursită.
Alungarea rivalei în moarte 549
1. Fapt, făcătură 550
2. Tipuri de farmece de ursită 552

Bibliografie 595

Tipărit la
Atelierele Tipografice
METROPOL